





معهد المعارف الحكمية
للدراسات الدينية والفلسفية
The Sapiential Knowledge Institute
For Religious & Philosophical Studies





مجلة متخصصة تعنى بشؤون
الفكر الديني والفلسفة الإسلامية

## ملف العدد
# الزمن




20


## دراسات و أبحاث

## رسالة معهد المعارف الحكميّة

معهد المعارف الحكميّة (للدراسات الدينيّة والفلسفيّة) مؤسّسة بحثيّة تعليميّة، تنشط في الحقل الفكريّ من أجل توفير حضور فاعل في الوسط العلميّ، والثقافيّ، وتجسير التواصل بين الاتّجاهات الدينيّة والفكريّة، من خلال الدراسات المعمّقة والتعليم التخصّصيّ، والأنشطة والنشر، باستخدام أفضل وأحدث التقنيّات.

# المحجّة

العدد العشرون ٢٠١٠

مجلّة تُعنى بشؤون الفكر الدينيّ والفلسفة الإسلاميّة






# قــواعــد النشــــر فــــي المجلّــة

١. تنشر المجلّة البحوث العلميّة والمقالات الفكريّة التي تتحقّق فيها الأصالة (بحيث لم يسبق نشرها).

٢. لا يقلّ البحث عن ٤٠٠٠ كلمة، ولا يزيد عن ١٠,٠٠٠ كلمة مع ملاحظة الهوامش والمصادر والمراجع.

٣. يحقّ للمجلّة إجراء التعديلات المناسبة على البحث منفردة أو بالاتّفاق مع الباحث.

٤. يخضع تسلسل المواد لاعتبارات فنّيّة.

٥. يحقّ للمجلّة إعادة نشر المواد التي تنشرها منفصلة، أو ضمن كتاب، بلغتها الأصليّة، أو مترجمة إلى لغة أخرى.

# فهرست المحتويات



## ملف العدد



## دراسات وأبحاث

# افتتاحيّة العدد

## قراءةُ الزمان في ملازماته ومُتعلَّقاته

مساءلةُ الزمان من مُسلَّمات المتافيزيقا. فهي، من حيث هي تصوغُ رؤيةَ الإنسان الكونيّة، قد اعتادت أن تستجوبَ كلَّ ما هو مُمعنٌ في وضوحه (لدى تبادُره إلى الذهن)، لتقول لنا إنّ هذا الواضح، إبّانَ التحقيق، هو غايةٌ في الخفاء، ولا بدّ من تمامِ فهمِه بما هو وجهٌ من وجوه الواقع تتفاوتُ أهمّيّته بحسب مُتعلَّقاته.

كما اعتادت المتافيزيقا أن تُسائلَ الزمانَ مُرتبطًا بالمكان، إذ رأت فيهما وحدةً موضوعيّةً تقتضي وحدةَ المعالَجة، وقليلًا ما نسج الفلاسفةُ - والعرفاء - على غير هذا المنوال. بل إنّ هذا المسلك وجدَ ما يدعمه في نظريّة آينشتاين في النسبيّة التي، في الوقت الذي أتت فيه لتقولَ بنسبيّة الزمان وعلائقيّته، كرّست الزمان والمكان وجهين لواقعيّة واحدة، ربّما وَسَمَها البعضُ بالزمكان رباعيّ الأبعاد. من هنا كانت تصدر الأسئلة التي تستنطقهما بما هما جنسٌ واحد أو النوعان الوحيدان لجنسٍ واحد[1] من مثل: هلِ الزمان والمكان نظامان من العلائق فحسب؟ هلِ الترابط كلّيٌّ بحيثُ لا يوجد حدثٌ زمانيٌّ إلّا وهو مرتبطٌ بآخر، أو حيّزٌ مكانيٌّ إلّا وهو متّصلٌ بآخر؟ هل لهما أجزاء مُتفاصلة أم هما كلٌّ واحد؟ كيف يرتبطان بالإنسان؟ بإرادة الله؟ وما ماثل هذه من الأسئلة.

إلّا أنّ الفلسفة الغربيّة، بعد كانت[2] تحديدًا، ارتأت فصلَ المكان عن الزمان، كمبحثين، إذ اعتبرت المكانَ ميّتًا وجامدًا ومُتحجّرًا، وهذا ما تراه عند هيغل وبرغسون وبِنتام وهايدِغر[3]، بل إنّ هايدِغر يرى في مقالته المتأخّرة 'الزمان والكينونة *Zeit und Sein*' (١٩٦٢) أنّ محاولَتَه،

---

(١) انظر، van Inwagen, Peter, «Metaphysics», The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2009 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <http://plato.stanford.edu/archives/win2009/entries/metaphysics>.

(٢) كان كانت يرى أنّ الزمان والمكان من أشكال الحدس المحض، ذاتيّة وما قبليّة.

(٣) لودفيك تفنشتاين، *تحقيقات فلسفيّة*، ترجمة وتقديم وتعليق عبد الرزّاق بنّور (بيروت: المنظّمة العربيّة للترجمة، الطبعة ١، ٢٠٠٧)، الصفحة ١٨٧، الهامش ١١٥.

في كتابه الأثير 'الكينونة والزمان *Sein und Zeit*' (١٩٢٧)، استخراجَ الزمان من المكان هي محاولةٌ مستحيلة[٤].

هذا لا يعني أنّ الفلاسفة قبل ذلك كانوا غير واعين إلى أنّ الزمان يُولِّدُ أسئلةً لا مُرادفَ لها مع المكان، وربّما علّلوا ذلك بكون الزمان أحاديّ البُعد وأكثرَ تجرُّدًا من المكان الثلاثيّ الأبعاد[٥]. فالمكان يُشير إلى موضع ومحلّ معيّنَين في العالم المرئيّ؛ إنّه مفهومٌ ينطوي على ثبات واستقرار. إلّا أنّ الأشياء ليست ثابتة، إذ وجودُها وموقِعها يتغيّران. فما هو العنصر المتحرِّك الباعث على طروء التغيُّر؟ إنّه الزمان الذي يُشير إلى العلائق والظهورات المتغيِّرة في العالم ويُحصيها. وهذا هو وجهُ تسمية عالمنا بعالم الكون والفساد لارتباط الكون بالمكان والفساد بالزمان أو كما قالت العرب، «كينونةٌ في المكان وصيرورةٌ في الزمان»، والصيرورةُ تحتمل الفساد، بل هي من ذاتها تقتضيه – هذا في خلاف الديمومةَ التي تُجانب التغيُّر بما هي هي (انظر أدناه).

وبغضّ النظر عن ارتباط الزمان بالمكان أو استقلالهما، فإنّ مشكلةَ الزمان عسيرةٌ في صياغتها – ناهيك عن حلّها. ولعلّ إباءَهُ قبضَ الحسّ عليه خارجًا عن موضوع محدَّد، يجعلُ من الحتميّ التعرُّفَ عليه في نسبته إلى ما سواه. هذا لا يُعفينا من أن نسألَ إن كان موجودًا بنفسه، جوهرًا مكتفيًا بذاته، ولا يعفينا، بالمقدار عينه، من التنقيب في الأدوات المعرفيّة عن سُبُل استقصائه ومعرفته. فهل هو تجريبيٌّ قياسيّ، أم هو شهوديٌّ حضوريّ؟ أو لعلّه جمع الأمرين فكانا من حيثيّاته ولحاظاته؟ بل هل هو موجودٌ (في الخارج) أصلًا أم غايةُ الأمرِ أنّه يستقي واقعيَّتَهُ من النفس التي تتذكّرُ وتُدركُ وتتوقّع الأحداثَ فتتوهّمُ ماضيًا وحاضرًا ومستقبلًا، على ما ذهب إليه أغوسطين الذي كاد أن يُماهي بين التغيُّر والعدم والثبات والوجود عندما اعتبر أنّ «الأبديّة وحدَها ثابتةٌ والزمانُ يميل إلى أن لا يكون»[٦] لخاصيّة التغيُّر عندَه؟ ولعلّ التغيُّر ينطوي على العدم، إذ كلُّ تغيُّرٍ إمّا أن يكون عدمًا لعدم أو فقدانًا لوجود (أو رتبةٍ وجوديّة).

ولعلّك قد لاحظت، في المطويّ ممّا مرّ، جدليّةً تدورُ مدارَ الذات والموضوع، فتحاولُ البحثَ عن الزمان في مَدَيات النفس أو في آفاق العالم الخارجيّ مُغلِّبةً هذا على ذاك أو

---

(٤) انظر، El-Bizri, Nader, "Some Phenomenological and Classical Corollaries on Time," in A. T. Tymieniecka, *Timing and Temporality in Islamic Philosophy and Phenomenology of Life* (Dordrecht: Springer, 2007), p. 138.

(٥) van Inwagen, Op. cit.

(٦) See, El-Bizri, Op. cit. p. 143.

ذاك على هذا. وهاهنا اتّجاهان مُغرِقان في عمق التفكير البشريّ مُذ واجهَ موضوعةَ الزمان فاستجوَبَها. وقد كان لكلا المنحَيين تداعيات تشهدُ على مفصليّة المبحث في إطار الرؤى الكونيّة الشتّى. المنحى الأوّل رأى إلى الزمان كمُنحصرٍ في النفس، فهو حبيسُها، مقهورٌ لها، لا واقعيّةَ له خارجَها إلّا في الوهم والمخيال. ويرجع أنصار هذا الرأي إلى أفلاطون وأغوسطين في استقاء المشروعيّة. أمّا المنحى الآخر فهو يؤسّس مشروعيّته على تحييز أرسطو للزمان في قالب الخارج، وعلى قصرِهِ إيّاه في كونه مقدار الحركة. هنا أيضًا، إقصاءٌ للمقابل – وهو النفس – وموضَعةٌ للزمان إذ يصير خارجَ الذات تمامًا وتصيرُ محكومةً له، لا تملك بإزائه إلّا الانسيابَ معه(٧). وقد وجد هذا الاتّجاه الثاني ما يدعمه في النزعة العلميّة (العلمويّة) التي لا تأخذ بالزمان إلى بما هو قياسيٌّ، تجريبيّ.

وفي كِلا الحالَين، فإنّ الخبرة الفرديّة لا تفقد محوريّتها في التعاطي مع الزمان سواء فرضناه في مملكة النفس أو فرضناه خارجَها. وهنا يكمن موردُ الانفصال في تعاطي الفلسفة الغربيّة، بشقّيها «القارّيّ» والتحليليّ، مع موضوعة الزمان. فأحدهما (التحليل) ينطلق من الخبرة صعودًا نحو بنًى لغويّة–منطقيّة آخذة في التركيب، والآخر (الفنُمنُلوجيا والمدارس التي ارتبطت بها على نحو الاستمرار أو ردّة الفعل) نزولًا في تحليل الخبرة إلى مكوّناتها التفصيليّة(٨). وفي حين اتّجه التقليد التحليليّ، انسجامًا مع عبادته للعلم(٩)، إلى موضَعة الزمان في إطار مظاهره الخارجيّة المَقيسة، فإنّ الفنُمنُلوجيا استبطنت الزمان وراحت تُعالج وجودَه السيّال في جدول الخبرة المَعيشة(١٠). وفي الحالين إقصاء. وبطبيعة الحال، فإنّ عدم القدرة على الإقرار بأصالة وجهَي الزمان (ذاك المتّجه إلى الخارج، وهذا المطويّ في جنبات النفس) يترك تأثيرَه على كافّة تعاطي الإنسان مع الكون، لوثاقة صلة مبحث الزمان بأسئلة الإنسان الجوهريّة، بأسئلته الأولى.

من الأسئلة [الأولى] مثلًا، ارتباطُ الزمان بخلق العالم؛ هل يبدأ الزمانُ مع العالم أم العالمُ في عموده يقع؟ والأمر هنا يرتبط بفهمنا لطبيعة الله، لذا تعاقب الفلاسفة والمتكلّمون

(٧) إذا بانَ لدينا أنّ الفلاسفة انحازوا، بمعظمهم، إلى الزمان النفسيّ أو الزمان الخارجيّ فلا يجوز لنا أن ننسى الزمانَ السرديّ الذي يستبطن الوعيّ الكلّيّ للجماعة ويستوطن في ذاكرتها، وله أصالته كذلك.

(٨) McLure, Roger, *The Philosophy of Time* (London and New York: Routledge, 2005), 5-6.

(٩) والعبارة لتايلر بيرغ – أحد فلاسفة التقليد التحليليّ المُبرّزين في يومنا – الذي لا يجد حرجًا في الإقرار بأنّ ماديّته تبني على موقف من العالم أشبه ما يكون بالموقف السياسيّ. انظر، Burge, Tyler, "Mind-Body Causation and Explanatory Practice," in J. Heil and A. Mele (eds.), *Mental Causation (Oxford*: Clarendon Press, 1993). كما وانظر Lycan, William, "Giving Dualism its Due," *Australasian Journal of Philosophy*, Volume 87, Issue 4, December 2009 , pp. 551 - 563, fn. 4

(١٠) انظر، في هذا العدد، مقالة مايكل أندروز إدمُند هُسرل: الوعي الذاتيّ بالزمان.

واللاهوتيّون على إبداء الرأي فيه. وبشكلٍ عامٍّ، فإنّ المنظومات الفكريّة - والحضاريّة - توزّعت في نظرتها إلى الزمان على ثلاث. منها من اعتبره دائريّ[١١] فلا تصحُّ بحقّه بدايةٌ أو نهاية، بل هو عَودٌ أبديّ، تكرارٌ دائمٌ لكونٍ *cosmos* مُنتظم في نسقٍ مُتراصٍّ يجد الواقفُ إزاءه نفسَه مراوحًا بين الإعجاب والرهبة، في عين الوقت الذي يجد نفسَهُ مسلوبَ الدور، تعبًا، مقهورًا للصدفة ولعبة الأقدار، غارقًا في وعيٍ سيزيفيٍّ[١٢] للعالم (نيتشه وكافكا وكامو)، لا يجد له خيارًا سوى الانصياع أو التمرُّد العبثيّ. كذا كانت النظرة إلى الزمان في اليونان القديمة - وفي الهند - وأنت ترى من خلالها ما لِفهم الإنسان للزمان من تأثيراتٍ على رؤيته الكونيّة.

ويرى فريقٌ آخر من الفلاسفة، كذلك، أنّ الزمانَ لا بدايةَ ولا نهاية له إلّا أنّه يسير في خطٍّ مستقيم منذ الأزل، فهو اتّجاهيٌّ بمعنى أنّه غير قابلٍ للانعكاس أو التكرار. وهنا أيضًا تجد منظوماتٍ دينيّةً تتبنّى هذا الرأي.

وثمّة فريقٌ ثالثٌ، من المنظومات الفلسفيّة والدينيّة - أو الفلسفيّة الدينيّة -، يوافق على أنّ الزمان طوليٌّ واتّجاهيّ إلّا أنّه يرى له بدايةً في محلٍّ ونهايةً في آخر، فهو محكومٌ لعمليّةِ الخلق ومرتبطٌ بفعل الله المستمرّ، إنّه ذو بُعدٍ واحدٍ يتّجه من الماضي إلى المستقبل؛ «إنّه واحدٌ، عضويّ، وتقدُّميّ»[١٣]. إنّه محكومٌ لغايةٍ في أصلِ خِلقَتِه فهو يتوجّه إليها.

هنا يفرض سؤالٌ ثانٍ نفسَه، هل للزمان أجزاء؟

جاءت بعض المنظومات، ومنها دينيّ، لتقول إنّه كلٌّ واحدٌ متجانس، بالتالي، فهو متحرِّكٌ على هواه، والأشياء تنساب معه. وجاءت أخرى لتشيرَ إلى أنّ تعريفًا كهذا يسلب الإنسانَ اختيارَهُ، فأين يجدُ له موطئَ قدمٍ في عمود الزمان ليتدخّل؛ كما ولا يفسح في المجال لعناية الله لتتدخّل استجابةً لدعاء أو إنفاذًا لِلُطفٍ خاصّ - وإن لم يقتضِ [التعريف] نفيَ أصلِ إرادته، سبحانه، إذ يكون الزمان، بما هو كلٌّ، طوعَ مشيئته ورهنَ مُراده.

---

(١١) لمعالجة شيِّقة لموضوع الزمان الدائريّ انظر: Puech, Henri-Charles, "Gnosis and Time" in Corbin, Eliade, Jung et al., *Man and Time: Papers from the Eranos Yearbook*, trans. Ralph Manheim (London: Routledge and Kegan Paul, 1958), pp. 38-46.

(١٢) نسبةً إلى سيزيف Sisyphus في الميثولوجيا الإغريقيّة وهو رمز العذاب الأبديّ. خدع سيزيف إلهَ الموت ثانتوس فعاقبه زيوس بأن جعله يحمل صخرةً من أسفل الجبل إلى أعلاه، وكلّما وصل إلى القمة تدحرجت الصخرة إلى الوادي، فيعود إلى إصعادها من جديد، ويظل هكذا حتّى الأبد.

(١٣) Puech, Op. cit. p. 63.

هنا تتدخَّل المتافيزيقا المُحكَمة لصدر المتألِّهين الشيرازيّ[١٤] لتقول قولَها آخذةً من عند الفلاسفة بضِغثٍ ومن عند العرفاء بضغث، وناسجةً بما ينسجم مع النصّ متى ما أُحكمت قراءته. وكعادته في مُخالفة الحدس (حتّى الفلسفيّ منه) لتطويعه ومعالجته، رأى أنّ المسألة تكمن في النظرة المغلوطة إلى الحركة، وحصرِها في مجال الأعراض دون الجوهر. هو يوافق المشّاءَ قولَهُ بالزمان مقدارًا للحركة – وإن عبّر بقوله، الزمان مقدار الوجود السيّال أو الضعيف –، لكنّه يُعيد حياكة المسألة بعد فضّ الخيوط المتشابكة في رؤية الفيلسوف لنفس الحركة. فالزمان، في حين هو ممتدّ وقابل للتقسيم – فيصحُّ الكلام عن المقادير بحقّه –، فإنّه سيّالٌ وغير مُستقرّ، فهو مقدارٌ للحركة وهي سيّالةٌ وغير مستقرّة بطبيعة الحال.

ماذا يصير إذا كانت الحركة في الجوهر؟

أوّلًا، نتفادى 'الإحراج' في الموقف المُخيِّر بين الحدوث الأزليّ والحدوث الزمانيّ، إذ لكلٍّ مُتلازماتٌ حبلى بالإشكالات التي تقتضي حركةً تأويليّة مُتكلِّفة. فإذا كانت الحركةُ في الجوهر، فإنّ الزمانَ يصير بُعدًا رابعًا من أبعاد الموجودات الجسمانيّة، فهي متغيِّرة ذاتًا، أي منتقلة من عدم إلى وجودٍ في كلِّ آن، في لبسٍ بعد لبس، في محكوميّة لإرادة الحقّ لا تتخلّف عنها، فهوَ يُحدثُها في كلِّ لحظةٍ ولولا «القَيّوم» لفَنَت واندثرت، ولولا «الحيّ» لم تجد لها ما تستمدُّ حياتَها منه. أمّا ما هو من المجرّدات، فهو مترفّعٌ عن شوب الزمان، مُتسامٍ عن طروء الصيرورة والتغيُّر والحَدَثان.

ولِعدم طروء التغيُّر عليها [المجرّدات] فهي أزليّةٌ إذ الأزل والرسوخ متلازمان. ويدعمه كلام الإمام عليّ بن أبي طالب عليه السلام بحقّ المطلَق الأسمى، «لا تصحبه الأوقات (...) سبق الأوقات كونه، والعدمَ وجودُه، والابتداءَ أزلُه (...) لا يجري عليه السكون والحركة (...) [إذًا] لامتنع من الأزل معناه»[١٥]. ومن الضروريّ هنا الإلفات إلى أنّ «أزليّة الحقّ سبحانه هي ليست بمعنى التقدُّم الزمانيّ، وإنّما بمعنى الإطلاق الوجوديّ الذي تلزم منه الإحاطة الوجوديّة بجميع الأشياء، وعليه تعود 'أزليّة' و'أبديّة' و'معيّة' الحقّ (تعالى) نسبةً

(١٤) تجد عرضًا لطيفًا لمفهوم الحركة وارتباطه بالزمان عن الملّا صدرا في، عبد الرسول عبوديّت، **النظام الفلسفيّ لمدرسة الحكمة المتعالية**، ترجمة علي الموسويّ، مراجعة خنجر حميّة (بيروت: مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلاميّ، ٢٠١٠)، الجزء ٢، الصفحات ٢٩ إلى ١٥٩. قارن، محمّد تقي مصباح اليزدي، **المنهج الجديد في تعليم الفلسفة**، ترجمة محمّد عبد المنعم خاقاني (بيروت: دار التعارف للمطبوعات، ١٩٩٨)، الجزء الثاني، الصفحات ١٤٣ إلى ١٥٢.

(١٥) الإمام عليّ بن أبي طالب، نهج البلاغة، تعليق وفهرسة صبحي الصالح، تحقيق فارس تبريزيان (قم: مؤسّسة دار الهجرة، ١٤٢٧ ه)، الخطبة ١٨٦، الصفحة ٣٣٧.

إلى الأشياء، إلى معنًى واحدٍ هو إحاطتُهُ الوجوديّة بوجود جميع الموجودات»[١٦].

وإذا كان الزمان ذاتيًّا في الجسمانيّات، فإنّ لكلّ موجودٍ منها سِعَتَهُ وأُفُقَهُ الزمانيّ. بالتالي، ما كان أوسعَ زمانًا، فبه يُقاسُ غيرُه، وهكذا يتولّد الزمان الخارجيّ كنسبة بين الموجودات ذوات الحركة. ومن هنا ندرك أنّ النفس البشريّةَ، القابلة لكلّ الهيئات، والمتدرّجة في مراقي الكمال، تستفيضُ في سعتها الوجوديّة لتَسَعَ كلّ الأشياء طُرًّا، وهي النفس الأرقى للإنسان الكامل، مجلى الأسماء وواسطة الفيض. وهو الذي يستفيض في كمالاته في الزمن الكامل في ليلة القدر فيتسلّط على الزمان ليكون هاديًا ودليلًا إلى اليوم المشهود.

أمّا كيف تتّصل المتغيّرات بالأزليّ والأبديّ، كيف يتواصل السرمد مع الزمان، فإنّ الربطَ يتمّ من خلال المستقبل المرتبط بالأبديّة ومن خلال الحضور الإلهيّ في الإنسان الكامل المخلّص[١٧]، وهو **حضورٌ ينتظر اكتمال الظهور**، أي ارتفاع المانع لرؤيته[١٨]، لا أنّه حدثٌ دفعيٌّ يأتي من خارج؛ ولا يمكن إلّا أن يكون حاضرًا وإلّا فُقدت العلاقة مع الأبديّة وهذا هو مغزى القول، «لا تخلو الأرض من حجّة».

وبمنهج مُختلف، فإنّ البعض ارتأى أن يقترح مستوًى وسيطًا بين السرمد حيث اللامتغيّرات فحسب، وبين الزمان حيث المتغيّرات فحسب. على سبيل المثال، يرى الميرداماد أنّ الدهرَ هو هذا المستوى القابلِ لإنفاد أمر الله من حيثُ هو في **تفرُّده** في السرمد إلى حيث الموجودات المتعرِّضة للكون والفساد، لأنّ الدهر هو مستوى العقول الأزليّة، ولكن المخلوقة، فهو ذو وجهٍ إلى السرمد لأزليّته، وذو وجه إلى العالم لمخلوقيّته. إنّه محلّ حدوث العالم، محلّ انتقاله من العدم النسبيّ إلى الوجود، من حيثُ هو موجودٌ بالقوّة إلى تمام فعليّته[١٩].

يتوسّل ابن عربيّ[٢٠]، وهو سابقٌ على الميرداماد، بالدهر ليُعلِّلَ ارتباطَ السرمد بالزمان، وتنزُّلَ الأمر من الحقّ إلى الخلق. إلّا أنّه ينظر إليه نظرةً مُختلفةً مستفتحًا بالحديث الشريف، «لا تسبّوا الدهر، فإنّ الله هو الدهر». فالدهر، عنده، هو من أسماء الله من **حيث**[٢١] إيجادُه

(١٦) محمّد حسين الطباطبائيّ، الشيعة، ترجمة جواد علي كسّار (بيروت: مؤسّسة أمّ القرى للنشر والتحقيق، ١٤١٨ ه)، الصفحة ١٨٣.

(١٧) انظر، في هذا العدد، مقالة الشيخ شفيق جرادي، الزمن وعودة الأبديّة.

(١٨) هنري كوربان، عن الإسلام في إيران، نقله إلى العربيّة وقدّم له وحقّق نصوصه نوّاف الموسوي (بيروت: دار النهار للنشر، الطبعة ١، ٢٠٠٠)، الجزء ١، الصفحة ٧١.

(١٩) انظر، في هذا العدد، مقالة سجّاد رضويّ، الميرداماد والحدوث الدهريّ للعالم.

(٢٠) لاستعراض مُبسّط لفهم ابن عربيّ للزمان انظر، Chittick, William, *Ibn 'Arabi: Heir to the Prophets* (Oxford: One World Publications, 2005), pp. 87-114.

(٢١) لكلّ اسمٍ حيثيّة، فكما أنّ رحمة الله هي منشأ كلّ رحمة، وعلمه هو منشأ كلّ علم، إلخ، فإنّ الدهر هو منشأ كلّ زمانٍ وصيرورة.

للأوضاع المتغيّرة في الكون، لسيلان الأحداث التي نُسمّيها الزمان. إنّه الاسم الذي يرمز إلى العلاقة بين السرمد والزمان. لذا كانت أيّام الله تنتمي إليه إذ ﴿كُلَّ يَوۡمٍ هُوَ فِي شَأۡنٖ﴾[٢٢]، أمّا ما تعلّق برسوخه وأزليّته، سبحانه، فينتمي إلى أسماء أخرى كالصمد وغيره.

الزمان، إذًا، ممتدّ؛ التصرُّمُ والتعاقبُ ديدَنُه. وهو، في نفس الوقت، مُتفاصل، قابلٌ للقسمة. لذا تجد القرآن يكثر من استعمال المفردات التي تدلّ على اللحظة، والآن، والحين، إلخ؛ المفردات التي تدلّ على الوقت وهو غايةٌ في المحوريّة. فالوقت متلازمٌ مع العبادات، فلا تستقيم بدون مراعاته[٢٣]، وهو، باللحاظات التي مرّت، المورد الذي يتقدّم فيه العبد بالطلب، فيجدُ لمشيئته منفذًا، والموردُ الذي يتدخّل به البارئ عزّ وجلّ، ليُنفذَ لُطفَهُ وعنايَته - وإن كان كلُّ لطفه ابتداء، إلّا أنّنا، بذلك، نتخطّى الإشكاليّات التي تعترض، من مورد القضاء والقدر، على حرّيّة الإنسان وعلى انسجام علم الله الأزليّ المطلق، سبحانه، مع قدرَته الأزليّة المطلقة.

ختامًا، فإنّ الإجابة عن إشكالِ المُشكِلين عن جدوى الغوص في موضوعاتٍ آخَذُ ما تكون بالتجرُّد يكمن في تبيان انعكاسات وتداعيات هذه الموضوعات على الرؤية الكونيّة للفرد والجماعة المعنيّين. الزمان، مثلًا، يقبع عند تخوم عددٍ من الموضوعات التي لا تستقيم من دون امتلاك رأيٍ بشأنه. ولئن لم يدرك الإنسانُ كيف يمارس مفهومه [للزمان] سلطَته عليه، فلأنّه قادرٌ على العيش غيرَ منسجم مع نفسه، فقط، إلى حين. فالزمان هو الأرضيّة لفهم الخصائص المادّيّة للأشياء وتكوين المفاهيم حولها. وهو حاكمٌ أساسٌ في علاقة الأنا بجدول الزمان الحيّ، بالأبديّة أو باللحظة الآن، بدوّامات الزمان واستراحاته. ولا تستقرّ الإشكالات المرتبطة بالمبدإ والمعاد، وهي أولى العلوم بالمعرفة، بحدوث العالم، بالهويّة الشخصيّة ووحدة الذات عبر الزمن، بالحضور الإلهيّ - وكلُّ الكون محضرُه -، بالإرادة، بالغاية، بالحرّيّة، بالعناية، إلخ، إلّا بفهم للزمان يُذلّل كلَّ ثنائيّة حادّة بين الذات والموضوع، بل يقوم على أساس التوحيد.

---

(٢٢) سورة الرحمن: الآية ٢٩.

(٢٣) لذا كان اعتناء المؤمن بالمواقيت حتّى صار «ابن الوقت»، فهو «يراقب» الوقتَ ولا يلجأ إلى الحساب ليعرفه، بل هو «يلتمس» الهلال وينتظره - لاحظ كم تنبُئنا النكتة البلاغيّة بخصوص كون الالتماس طلبًا من المساوي إلى المساوي عن موقع الإنسان من الوقت! انظر، .Louis Massignon, "Time in Islamic thought," *in Man and Time*, Op. cit. pp. 108-114

## مع العدد

نستهلّ الملفّ بورقة لأحمد ماجد يستعرض فيها قراءةَ المجتمعات الدينيّة للزمان، ومحوريّته في صياغة التقليد فيها. من ثمّ نخلُص، مع سجّاد رضويّ، الذي يستعرض أقوال الفلاسفة في حدوث العالم، إلى معالجة ذات فرادة للميرداماد الذي يصيغُ آراءَ سابقيه في الزمان في نسقٍ مُتماسك يستعين به لمعالجة مشاكلَ فلسفيّة أخرى (بالإضافة إلى الحدوث) من قبيل البَداء. بعدها نتعرّض، في دراسة لمايكل أندروز، لتحليل إدمُند هُسرل للخبرة الذاتيّة بالزمان على ضوء أصالة الأنا الترَنسندَنتاليّة عنده، ثمّ نعارُضها بدراسة لمُشير عون يعرِضُ فيها لـ«منعطفات» هايدغر في مساءلته للزمان معطوفًا على استنطاقه للكينونة ولكن، هذه المرّة، على ضوء أصالة «الكائن هنا *Dasein*». وفي ختام الملفّ، يتقدّم شفيق جرادي بقراءته لبؤرة الإشكال في تعاطي الفلاسفة مع الزمان، حيث غلّبوا أحد أبعاده على غيرها، خالصًا إلى قراءةٍ خاصّة تربط الزمان بالمستقبل الأرضي (الخلاص البشريّ) والأخرويّ (الجزاء).

وفي باب «دراسات وأبحاث»، يُعيد عبد الرسول عبوديّت قراءةَ مسألة كَثُر القول فيها في الفلسفة الإسلاميّة (أصالة الوجود واعتباريّة الماهيّة)، ليضَعها في سياقها وينقدَ القراءات التي أخذت مناحيَ التفريط والإفراط في قراءتها. وفي إجماله لحركة تطوُّر الفكر في الوسط الغربيّ، يرى السيّد حسين نصر أنّ مسارَه كان مسارَ نزع القداسة عن العقل، ويستعرض وصولَ هذه العمليّة إلى معقل المقدّس – وهو الدين – موضحًا كيف أضحت بعض الأنساق الدينيّة آلةً مساعدةً في نزع القداسة عن العقل والوحي، والدين نفسه. ثالثُ الدراسات (حبيب فيّاض) تُقدّم قراءةً لاجتماع فلسفتَي اللغة والتأويل على أرضيّةٍ واحدة ما يَعِدُ بمنهج جديد يُنبئُ بتخطّي المشكلات التي واجهت الفلسفتين كلّ على حدى. أمّا في الدراسة الرابعة، فإنّ عبدَ الرحمن الحاجّ يُموضع تفسيرَ الجابريّ للقرآن في ضمن مشروع الأخير الأوسع، مستوضحًا ما إن كان [الجابريّ] قد تقدّم بجديد، أم أنّه كرّر أعمال السابقين – المستشرقين منهم على وجه التحديد. وأخيرًا، يضعُنا بولس الخوري في أجواء أحد أبرز الأعمال التي عالجت موضوعةَ التجربة الدينيّة، أي كتاب **فكرة القُدسيّ** لرودُلف أوتّو، فيُعرّفنا على منهج أوتّو في معالجة هذه المسألة المحورية في فلسفة الدين.

وآخر دعوانا أن الحمد لله ربّ العالمين.

محمود يونس

# ملف العدد

# الزمانُ في المجتمعاتِ الدينيّة

أحمــد ماجــد[1]

منـذ أُوجدَ الإنسانُ على هـذه الأرض، أخَذَ يتأمّلُ في كلِّ تفصيلٍ فيهـا، فرأى الأيّامَ تجري متلاحقـةً تنقلـه من آنٍ إلى آخر، وهـو عاجزٌ عن ضبطِها أو التحكّم بهـا، وهذا ما دَفَعَهُ إلى التفكيرِ العميقِ بمحتواها. لم يكن هذا المحتوى مُنعزلًا عن رؤيةٍ كونيّةٍ أكثرَ عمقًا. لذلك، عندَ تحليلِـه، لا بدَّ مـن مَوضَعَته ضمنَ سياقاتٍ أكثرَ خصوصيّة، وهـذا البحث يسعى إلى عرضِ مفهومِ الزمنِ كما رأتهُ المجتمعاتُ الدينيّةُ المتعدّدة.

## منهجيّةُ البحث

يُشكِّلُ الزمانُ بُعدًا معرفيًّا في المنظومات والمجتمعات الدينيّة، فهو يتعدّى كونَهُ حالةً فيزيائيّةً إلى وسيلةٍ لفهمِ العالمِ والكونِ وتفسيرِ سببِ وجودِه. من هنا تتأتّى أهمّيّةُ بحثِه، والتعاملِ معه بجدّيـة. فجميعُ الديانات نظرت إلى الزمانِ ونظّرَت له من خلالِ حديثِها عن الخَلقِ وكيفيّةِ حدوثِه، أو من خلال تحديدِ فترَاتٍ زمانيّةٍ للقيامِ بطقوسٍ مُحدّدة.

فهـذا البحثُ يذهبُ باتّجـاه معالجةِ العلاقة بين الزمان والديـن، ويحاول أن يرى كيف قدّمَت المجتمعاتُ الدينيّة هذا الموضوع. وهو لن يدخُلَ في التنظيرات الفلسفيّة أو الصوفيّة أو الكلاميّة في الديانات، إنّما سيكتفي بالطُروحات العامّة؛ نظرةُ التقليد الدينيّ للزمان دون أيِّ تفسـير. لذلك كان لا بُدَّ من اعتمادِ المنهج الوصفيّ الذي يحاولُ أن يأخذ الظاهرة كما تجلّت دون التعليق عليها أو التدخُّلِ بمعطياتها أو حتّى مقارنتها، لكي لا يحصلَ إسقاطٌ على الموضوع أو مصادرةٌ للمحتوى، لذا لا نراهُ يذهبُ إلى التفسيرات مهما كانت، بل يعودُ إلى النصِّ المؤسِّس.

(١) باحثٌ في معهد المعارف الحكميّة.

وعندما نقول «المجتمعات الدينيّة»، فهذا لا يعني الشموليّة، أي إنّه بحثٌ يعالجُ ظاهرةَ الزمان في جميعِ الديانات، ولكنّه اختار مادّتَهُ ضمن نطاقين، الأوّلُ وهو الديانات الوحيانيَّة المتعارف عليها، والّتي تندرجُ ضمن السياق الإبراهيميّ، أي الإسلام والمسيحيَّة واليهوديَّة. والثاني هو الديانات القديمةُ كالبابليّة والزرادشتيَّة والهندوسيَّة. وهذا الاختيار لم يكن عشوائيًّا، إنّما جاء في إطار توسيعِ السياقات الدينيَّة وتنوّعها، حتّى يستطيعَ القارىء أن يتلمَّس أنواعًا متعدِّدةً من الديانات، ويتفهَّم كيفيَّة تعاطيها مع فكرةِ الزمان.

## ١. الزمانُ لغةً واصطلاحًا

### ١.أ. الزمنُ لغةً

يُعتَبَرُ لفظُ الزمان من الألفاظِ الفريدة في اللّغة العربيَّة، الّتي لا نَجدُ مثيلًا لها في اللغات الساميَّة الأخرى، فهو يثيرُ الكثيرَ من الالتباسِ الناتجِ عن طبيعته الذاتيَّة[٢] المرنة. هذه الفرادةُ، جعلتهُ يُنتجُ حقلًا دلاليًّا واسعًا بمعنى الفعل «أبَّد، دَهر، مدَّ، امتدَّ، حان، وقَّت» فمعنى دهر أي أصابه الدهر، وزمِنَ أي أصابته عاهة أو ضَعف... وكذلك بمعنى الاسم، مثل «الدهر والأبد والحين والسرمد والمُدَّة والوقت والآن». وهذه الدلالات اللّغوية[٣] المتعلِّقةُ بالزمان، تذهبُ إلى تحديدِ فعاليَّته ضمنَ وعاء وجوديٍّ أو عالمٍ مَعيش، وهو ما ينعكس توسُّعًا في الحقلِ الدلاليّ الناتجِ عن التفرقة بين أنواعٍ متعدِّدةٍ من الزمان بحسب تتالي الوجودِ عليها وكيفيَّةِ حضورِه فيها. من هنا جرى تقسيمُ الزمان إلى نوعين:

(٢) لم يلحظ المعجم العربيّ التفريقَ بين لفظَي الزمن والزمان، فالقدماءُ استخدموا هذين اللفظين بمعنًى واحد، فهو بالنسبة لهم، «اسمٌ لقليل الوقت وكثيره» (انظر، ابن منظور، لسان العرب (بيروت: دار احياء التراث العربيّ)، كما انظر، الجوهريّ، الصحاح، الجزء ٥، الصفحتان ٢١٣١ و ٢١٣٢، حيث يقول، «الزمن والزمان، 'اسمٌ لقليل الوقت وكثيره، ويُجمَعُ على أزمان وأزمنة وأزمُن. ولقيتُهُ ذاتَ الزمين، تريد بذلك تراخي الوقت'، كما يُقال، 'لقيتُه ذاتَ العويم، أي بين الأعوام'. الكسائيّ، 'عاملته مزامنةً من الزمن'، كما يقال، 'مشاهرةً من الشهر'. والزُّمانة، 'آفةٌ في الحيوانات. ورجلٌ زمن، أي مبتلى بين الزمانة'. وزمان، بكسر الزاي، 'ابو حي من بكر، وهو زمان بن تيم الله بن ثعلبة بن عكابة بن صعب بن علي بن بكر بن وائل. ومنهم الفند الزمانيّ'. أمّا المعجميّةُ الحديثة، فذهبت إلى الفصل بينهما باعتبار الزمان، 'كمّيّةٌ رياضيّةٌ من كمّيّات الوقت تُقاس بمقاييس مُعيّنة كالثواني والدقائق والساعات'، والزمنُ، 'مصطلحٌ نحويّ يُحدّد معنى الصِّيَغ المفردة في السياق' وبناءً على هذه التفرقة يمكن أن نستعملَ لفظ الزمن tense مصطلحًا لتحديد الحدث المرتبط بالبُنية الصَّرفيّة أو التركيبيّة، ونستعمل لفظ الزمان time مصطلحًا لتحديد أوقات الزمان الدلاليّ والمُعجميّ (تمّام حسّان، **العربيّة، مبناها ومعناها** (القاهرة: الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، ١٩٧٣)، الصفحة ٢٤٢).

(٣) حسام الدين الألوسي، **الزمانُ في الفكرِ الدينيّ والفلسفيّ القديم** (بيروت: المؤسّسة العربيّة للدراسات والنشر، ١٩٨٠)، الطبعة الأولى، الصفحة ١٤.

### ١.أ.١ الزمنُ المُبهَم

وهو الزمنُ الذي لا يرتبطُ بتحديداتٍ صارمةٍ يمكن الدلالةُ عليها، وهو يُقسَّم بذاتِه إلى قسمين:

#### ١.أ.١. ١ الزمنُ المُبهم المُطلق

وهو الزمنُ المنفلتُ من قيودِ التحديد، وهو يتألَّفُ من الدهر، والأبد، والأزل. نكون أمام الدهر حين ينفتحُ الزمان على المطلق، وهذا ما عبَّر عنه «ابن سيدة» عندما قال، «الدهرُ مُدَّةُ بقاءِ الدنيا أي انقضائها»، وقيلَ دهرُ كلِّ قومٍ زمانُهم، وفي الحديث، «لا تسبُّوا الدهر، فإنّ الله هو الدهر». ويستطردُ قائلًا،

> ليس الله هو الدهر، تعالى عن ذلك، لأنّ الدهرَ عَرَضٌ وليس ربُّنا عَرَضًا، وإنّما أرادَ أنّ ما تنسبونه إلى الدهر إنّما هو من فعل الله عزَّ وجلّ[٤]. وحتّى الّذين قرنوا بين الزمان والدهر، عبَّروا عنه وكأنّه الزمن المنفتح دون تحديد.

وعندما يتعلّق الأمرُ بالزمن المطلق في المستقبل، يصبحُ الزمنُ الأبدَ. وقالت الأعراب، «أبد المكانُ يأبد أبودًا أقام به ولم يبرَحه» وقالوا، «وقَفَ الرجل أرضَهُ وقْفًا مؤبَّدًا» إذا جعلها حبْسًا لا تُباع ولا تُورَّث، والتأبيد التخليد، قالت الأعراب، «لا أفعل ذلك أبد الأبيد أو أبد الآباد»، كما قالت، «لا أفعلُهُ دهرَ الداهرين»، أي أبدًا[٥]. أمّا في حالِ تعلُّقها بالزمن المطلق في الماضي، فيتحوَّلُ الزمنُ إلى الأزل، واستعملته الجماعةُ العربيّة للدّلالة على ما لا بدايةُ له في أوَّله كالقدم، مع مراعاة أنّ الأزل أعمُّ من القدَم[٦]. هذا، وأُشيرَ إلى تتالي الزمان وتعاقُبِه ودوامِه بلفظ السَّرْمَد. وهذه الأزمنةُ مبهمةٌ لا يعرف الإنسانُ حدًّا لها، فهي متعاليةٌ على وجوده، ولعلَّ هذا ما جعل الرسول صلّى الله عليه وآله وسلّم يقاربه للدّهر.

#### ١.أ.٢. ١ الزمن المبهم المحدَّد

يتحوّل الزمن نفسُه إلى وقتٍ عندما يقترِنُ بمقدارٍ مُبهم محدَّدٍ من الزمان، ويقول أبو هلال العسكريّ،

> الوقتُ يدلُّ على نقطٍ معيّنةٍ أو مواضعَ ثابتةٍ في خطِّ الزمان الممتدّ «تقول، ’وقتُ انتصاف الليل،

---

(٤) انظر حسام الدين وكريم زكي، **الزمان الدلالي** (القاهرة: دار غريب، ٢٠٠٢)، الصفحتان ١٢٠ و١٢١.
(٥) **الزمان الدلالي**، مصدر سابق، الصفحة ١٢١.
(٦) انظر، **لسان العرب**، مصدر سابق، مادّة زس؛ مادّة أزل.

أو وقــت انتصاف النهار' فالوقت واحد، وهو المُقدَّرُ بالحركة الواحدة من حركات الفلك، وهو يجري من الزمان مجرى الجزء من الجسم، فالزمانُ يساوي أوقاتًا متواليةً مختلفةً وغير مختلفة، لهذا يوصَفُ الزمانُ بالقصَر والطول ويوصف الوقتُ بذلك، فتبيّنَ من ذلك أنّ الوقت أو الأوقات في علم الفلكِ عبارةٌ عَن نقاطٍ معيّنة من الزمان(٧).

ويتحــوّلُ الزمنُ المُبهَم المحدَّد إلى حين. يقول الفــرّاء، «الحينُ هو مدّةٌ أطولُ من الوقت وأفســحُ وأبعــد»[٨]. وهذا الزمن، وعلى الرغم من حدّه، بقــي مطلقًا لا يمكن أن يُشارَ إليه، وتحديدُه بدقّة. ويتألّف من حقل دلالي واسع، يتكوّن من العناصر التالية، «الوقت (الذي سبق أن تحدَّثنــا عنه)، الحين، الأوان[٩]، العهد[١٠]، الحقبة[١١]، العصر[١٢]، الـمُدَّة[١٣]، الملاوة[١٤]، البرهــة[١٥]، الفترة[١٦]، الطَّــور[١٧]، العُمر[١٨]، الأمد[١٩]، الأجــل[٢٠]، القرن[٢١]، الأمّة[٢٢]،

(٧) أبو هلال العسكريّ، **جمهرة الأمثال**، تحقيق محمّد أبو الفضل ابراهيم (دون ناشر، ١٩٦٤)، الصفحة ٤٢.

(٨) أبو حيان التوحيديّ، **الهوامل والشوامل**، تحقيق أحمد أمين (القاهرة، ١٩٥١)، الصفحة ٢١.

(٩) الأوان مثل الحين. قالت العرب، «أوان البرد، 'أي وقتُه'، وجاء أوان التمر أي زمانه المختصّ به'(انظر، **لسان العرب**، مصدر سابق، مادّة 'أون').

(١٠) يعني به الزمانَ غير المحدّد بحدّ ذاته، وقد يتحدّد بالاقتران بصفة أو شخص وقيل «إنّ العهد ما ذهب من الزمان، والمعهود ما كان بالأمس، والموعود ما يكون في الغد» (انظر، **لسان العرب**، مادّة «عهد»).

(١١) قــال الفــرّاء، «الحقب سنة...» قال ابن عباس، «الحقب الدهر»، وقال عبد الله ابن عمر وأبــو هريرة، «ثمانون سنة»؛ وقال الحسن، «سبعون»؛ وقيل، «سنة بلغة قريش»؛ وقيل، «وقت غير محدود»؛ قال أبو عبيدة، «والمعنى ﴿لا أبرح حتّى أبلغ مجمع البحرين﴾ إلى أن أمضي زمانًا معه فوات مجمع البحرين». انظر، أبو حيّان، أبو عبد الله، محمّد بن يوسف، **التفسير الكبير المسمّى بالبحر المحيط**، (الرياض، ١٩٧٠)، الجزء ٦، الصفحة ١٤١.

(١٢) العصــر وهــو الطرف من الزمن، وقــد جاء في الحديث، «حافظوا على صــلاة العصرين، أي صلاتَي الفجــر والعصر، سُمّيا بالعصرين لأنّهما يقعان في طرفي العصرين وهما الليل والنهار». (انظر، ابن الأثير، أبو السعادات مجد الدين بن المبارك، **النهاية في غريب الحديث**، تحقيق محمود الطناحي وطاهر الزاوي (بيروت، ١٩٥٣)، الجزء ٣، الصفحة ٢٤٦).

(١٣) قدرٌ من الزمان طالَ أو قصُرَ والجمعُ مُدد، واللفظ مأخوذٌ من المدّ، وهو الطول، تقول مدَّ الله في عمره أي جعل حياته طويلة (انظر، **لسان العرب**، مادّة «ملو»).

(١٤) قــدرٌ مــن الزمان طالَ أو قصُرَ مثل المدّة والبرهة بكسر وفتح وضمّ الميــم ويقولون أيضًا ملوة بكسر وفتح وضمّ الميم بمعنى مدّة مــن العيش أو حين من الدهر (انظر، أبو حيّان، أبو عبد الله، محمّد بن يوســف، **التفســير الكبير المسمّى بالبحر المحيط** (الرياض، ١٩٧٠)، الجزء ٦، الصفحة ١٩٥.

(١٥) يعني الزمن المبهم والطويل بضمّ الباء وفتحها، تقولُ، «أقمت عنده برهةً» أي مدّة طويلة من الزمان (انظر، **لسان العرب**، مادّة «بره»).

(١٦) يعنــي الزمــان المعترض بين وقتــين وقيل، «الفترة هي الزمان بــين كلّ نبيّين»، وهي بمعنى السكون (انظر، **لســان العرب**، مادّة «فتر»).

(١٧) يعني الحال أو الحدّ بين الشيئين (انظر، **لسان العرب**، مادّة «طور»).

(١٨) هو لفظ يدل عن مدّة عمارة البدن بالحياة (انظر، **لسان العرب**، مادّة «عمر»).

(١٩) يعني اللفظ غاية الزمان كالمدى... كما يعني اللفظ أيضًا عمرَ الإنسان ومن ذلك قولُهم للرجل، «ما أمدُك؟» أي كم عمرك؟ (انظر، **لسان العرب**، مادّة «أمد»).

(٢٠) يعني اللفظُ غايةَ الزمان (انظر، **لسان العرب**، مادّة «أمد»).

(٢١) يعنــي اللفــظ مقدارًا من الزمان، وقد اختلفوا في هذا القدر، فقيل مدّتُــهُ عشرُ سنوات، وقيل عشرون سنة وقيل ثلاثون، وقيل ستــون وقيل سبعون وقيل ثمانون، وقيل أربعون سنة... وقيل القــرن مائة سنة (انظر، **النهاية في غريب الحديث**، مصدر سابق، الجزء ٤، الصفحة ٥١).

(٢٢) الأمّة المدّة الطويلة، أو المدّة من الزمان، وقيل الوقت المعلوم (انظر، **لسان العرب**، مادّة «أمّ»).

الطبقة[٢٣]».

### ١.ب.٢. الزمن المُقيَّد

وهو الزمن المَعيش، المـُقيَّد بحدٍّ واضح. يمكن الاستدلالُ عليه من خلال الإشارة إلى موعدٍ محدَّد، وهو يُقسَّم إلى أنواع متعدِّدة، منها:

### ١.ب.٢. ١ السنةُ ودلالاتُها

يعنـي اللَّفظُ مدَّةَ الزمان الّتي تقطع فيها الشمس الفلك ومقدارُها اثنا عشر شهرًا، وهو يقوم على المعجم الدلاليّ المؤلَّف من العام[٢٤]، الحول[٢٥]، الحِجَّة[٢٦]، الحِقبة[٢٧].

### ١.ب.٢. ٢ الفصولُ ودلالاتُها

وهـو الزمنُ الذي يُميِّزُ أجـزاءَ السنة، وهو يُستخدَمُ للتمييز بين شيئين، وهو يتألَّفُ من الحقل الدلاليّ التالي، «الفَصيَّة[٢٨]، الصيف، الشتاء، الربيع، الخريف».

### ١.ب.٢. ٣ الشهرُ ودلالاتُه

وهو بمعنى الظهور، حيث كان العرب ينتظرون الهلالَ ليشهروه، وبذلك سُمِّيَ الشهرُ شهرًا لشهرتـه وبيانه، وهو يُسمَّى بأسماء محـدَّدة، ويتألَّف من الحقل التالي، «المحرَّم، صفر، ربيع الأول، ربيـع الثاني، جمادى الأولى، جمادى الثاني، رجـب، شعبان، رمضان، شوّال، ذو القعدة، ذو الحجَّة».

### ١.ب.٢. ٤ الأسبوع ودلالاته

(٢٣) يستعمل هذا اللفظ في اللغة العربيّة بدلالة جماعة من الناس المقترنين في زمان مُعيّن وقيل إنّ أمدها عشرون سنة (انظر، لسان العرب، مادّة «طبق»).

(٢٤) يـرى أبو هلال العسكريّ أن السنـةَ أطول من العام، فالعامُ جمعُ أيام و السنة جمع شهور (أبو هلال الحسن بن علي بن سهل العسكري، جمهرة الأمثال، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم ( د.ن، ١٩٦٤).

(٢٥) استعملت العرب اللفظ للدلالة إلى السنة والعام، وهو بمعنى التغيُّر (انظر،لسان العرب، مادّة «حول»).

(٢٦) الحِجَّة مـن دلالات السنـة، و اللفظ مأخوذٌ من الحجّ بكسر الحاء.بمعنى عمل السنة، وقالوا حـجّ البيت بفتح الحاء لأن الناس يقصُدونه كل سنة ولهذا سمّت العربُ السنة حجّة (انظر، لسان العرب، مادّة «حجّ»).

(٢٧) الحقبـة مـن دلالات السنة، وقيل إنّها لغةُ قيـس خاصّة، ويقول البعض الحَقَب.بمعنى الحزم و الشـد، وبالتالي هو امتدادٌ الأيام وتَسلسلها خلال السنة (انظر، التفسير الكبير المُسمّى بالبحر المحيط، مصدر سابق، الجزء ٦، الصفحة ١٤١).

(٢٨) وهو يُستعمَلُ لدلالة الخروج من البرد إلى الحرّ ومن الحرّ إلى البرد (انظر، لسان العرب، مادّة «فصى»).

الأسبوعُ جماع الأيّام السبعة، «الأحد، الاثنين، الثلاثاء، الأربعاء، الخميس، الجمعة، السبت».

## ١.ب الزمنُ اصطلاحًا

توسُّعُ الحقلِ الدلاليّ للزمان، جَعَلَ منه مصطلحًا غامضًا مضطربًا، متعلّقًا بالتيّار الذي ينتمي إليه المُعَرِّف، كما أنّ هذا الأمر جعل من الاستحالة تعريفَهُ بذاته بعيدًا عن تعريفِ الكلمات المفتاحيّة الّتي يتألّفُ منها الحقل الدلاليّ. يقول الجرجانيّ، «إنَّ الزمانَ هو مقدار حركة الفلك عند الحكماء، أما عند المتكلّمين فهو عبارةٌ عن متجدِّدٍ معلوم يُقدَّر به متجدِّدٌ آخرُ موهوم. كما يُقال، 'آتيك عند طلوع الشمس' ، فإنّ طلوع الشمس معلومٌ، ومجيئه موهوم، فإذا قُرِنَ بذلك المعلوم زال الإبهام»[٢٩]، وهنا أصبحَ الزمانُ، من جهة، عبارة عن حركة لا قيمةَ ذاتيّةَ لها، ولا يمكن للإنسان أن يتعرّف عليها بذاتها. ومن جهةٍ أخرى هو وسيلةُ إيضاحٍ لأمرٍ موهوم. وقال أبو البقاء الكفويّ، «الزمان عبارة عن امتدادٍ موهوم غير قارٍّ الذات مُتّصل الأجزاء»[٣٠]. ويُسمَّى الزمانُ الوقتَ عندما يدلُّ على ما، «يَـرِدُ علىَ العبد، وينصرِفُ فيه، ويمضيه بحُكْمِه خوفٌ أو حزنٌ أو فرحٌ»، ولذلك قيل، «الوقتُ سيفٌ قاطع لأنّه يقطعُ الأمرَ بحُكمه». وقد يُراد بالوقت ما حَضَرَ من الزمان المُسمّى الحال. وقد روى القشيريّ عن أستاذه الدقّاق، «الوقت ما أنت فيه، فإن كنت في الدنيا فوقتك الدنيا، وإن كنت في العقبى فوقتك العقبى»[٣١]، وهو في هذا التعريف يجعل الوقت حالةً وُجوديّة.

ويُسمّى الزمانُ الدهر، عندما يُصبح اسمًا لمُدَّة العالم من مبدإ وجودِهِ إلى انقضائه، ويُستعارُ للعادة الباقية ومُدَّة الحياة، وهو في الحقيقة لا وجودَ له في الخارج عند المتكلّمين، لأنَّه عندَهُم عبارةٌ عن مقارنةِ حادثٍ لحادث، والمقارنةُ أصلٌ اعتباريّ عَدَميّ»[٣٢]؛ وعند ابن سينا، «أنَّ الدهرَ هو المعنى المعقول من إضافة الثباتِ إلى النفس في الزمان كلّه»[٣٣]. وعند المتصوّفة، «الدهرُ هو الآن الدائم الذي هو امتدادُ الحضرة الإلهيّة، وهو باطنُ الزمان، وبه

(٢٩) عبد القاهر الجرجانيّ، **التعريفات** (بيروت: دار الفكر اللبناني) مادّة «زمان».
(٣٠) أبو البقاء الكفويّ، **الكلّيّات** (بيروت: دار الرسالة) مادّة «الزمان».
(٣١) التهانويّ، **كشّاف اصطلاحات الفنون** (بيروت: دار صادر؛ نسخة مصوّرة عن طبعة كلكتا، الهند، ١٨٩٢).
(٣٢) **الكلّيّات**، مصدر سابق، الصفحة ١٨١.
(٣٣) عبد الأمير الأعسم، **المصطلح الفلسفيّ، رسالة الحدود لابن سينا** (القاهرة: الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، ١٩٨٤)، مادّة «زمان».

يتّحدُ الأزل والأبد»[٣٤]. وقد يُعدُّ الدهرُ من الأسماء الحسنى[٣٥].

## استنتاج

يرتبطُ الزمانُ بمجموعةٍ من الدلالات، لا يمكن فهمُهُ بمعزلٍ عنها، فهو يتألّفُ من حقلٍ دلاليٍّ واسعٍ ناتجٍ عن كيفيَّة حضورِهِ في الوجـود. وهذا الحقلُ الدلاليُّ أدّى ويـؤدّي إلى نقاشاتٍ عميقة في المجتمعات الدينيَّة، حيثُ تُشيرُ البنية اللغويّة له إلى بحثِ علاقة الإنسان بالوجود وموقعيَّتِـه فيـه، فعنـد معالجَته نجـدُ أنفسنا أمـامَ أزمنة متعـدِّدة، تنتج عـن رؤًى ومواقف، فالتقسيمـات اللغويّة التي برزَت في النصّ، قسَّمَت الزمانَ إلى مُبهَم ومحدَّد، وأقامت داخلَ كلّ قسم فروعًا، وهذا الأمرُ نابعٌ عن كيفيّة حضور الزمان بذاته وتجلّيه للإنسان. بمعنًى آخر، نحن أمام دراسة علاقة الإنسان بالزمن، وموقعيَّة الله في هذه العلاقة، وهنا نرصد:

١. **زمنٌ كينونيّ**: أوّليّ حيثُ لا شيء إلّا الله.

١. **زمنٌ بدئيّ**: هو زمنُ الخلق والإيجاد.

٢. **زمنٌ تاريخيّ**: وهو الزمنُ الذي يشمل مرحلةً تاريخيَّة محدَّدة في حياة الإنسانيَّة.

٣. **زمنٌ مَعيش**: وهو زمنٌ يعيشُه الإنسان.

وهذه الأزمنة، تنتج مجموعة من الأسئلة، يمكن وضعها في محاورَ متعدِّدة، هي:

١. **الله والزمان**، «هل الله في زمان أم مع الزمان أو قبل الزمان، أم هو لا زمانيّ»؟

٢. **الله والعـالم**، «هل كان الله وحده؟ أم معه مادّة أو عالم، وعلى الأوّل، هل بينَهُ وبين العـالم زمان، وما نوع سَبْـقِ اللهِ للعالم أهو زمانيّ أم من نوعٍ آخر، ولماذا اختار الله زمانًا بعينه أوجَدَ فيه العالم»؟

٣. **الله والإنسـان والزمـان**، «هـل وجد الزمان بسبـب خلق الإنسـان؟ وهل الزمانُ مستقلٌّ بالنسبة إلى الإنسان، وهو مكانٌ لوقوع الحوادث؟ أو هو مقدَّس أو وسيلة تحضر من خلاله القداسة في العالم»؟

وهذا الـكلام، يدفعُ إلى استحضـارِ مجموعةٍ من المصطلحات الناتجـةِ عن علاقة الزمان

(٣٤) **التعريفات**، مصدر سابق، مادّة «دهر».

(٣٥) **الكلّيّات**، مصدر سابق، الصفحة ١٨٣.

بالإنسـان والعالم، منها، «الإحداث[٣٦]، والحدوث[٣٧]، الخلق والإبداع[٣٨]، القِدَم[٣٩]»... ولكـنّ هذا البحث لن يدرس هـذه المصطلحات، إنما سيتوجـه إلى دراسة الزمن كما عرّفته الديانات.

## ثانيًا. في الدياناتِ الوحيانيّة

عالجـت الديانـات الوحيانيَّة الزمنَ، وجعلتـه جزءًا من رؤيتهـا العامَّة، وربطتـه بسياقات محـدَّدة، الأمر الذي جعله محور الكثير من الأفكار، وهـذا القسم من البحث سيعالج الزمنَ في الديانات الوحيانيّة.

### ٢. ١ الزمان في الإسلام

#### ١. في القرآن الكريم

لم يـرد لفـظُ الزمان في القـرآن الكريم، إنّما دلَّ عليـه حقلٌ دلاليٌّ كالدهـر، والحين، والآن، والمدّة، واليوم، والأجل، والسرمد، والأبد، والخلد، والوقت، والعصر، الليل والنهار..

١. ٢. ١ **الدهـر**: ورد لفظُ الدهر في قوله تعالى، ﴿وَقَالُوا مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ وَمَا لَهُمْ بِذَلِكَ مِنْ عِلْمٍ إِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ﴾[٤٠]، والدهرُ هنا عبارة عن الطبيعـة المُهلِكة، وهذه الآية تظهر موقف الدهريّة، وهي فئـةٌ سعت إلى إنكار البعثِ ويوم

---

(٣٦) الإحـداث: ويُقـال على وجهين، «أحدُهما زمانيّ والآخرُ غيرُ زمانيّ». ومعنى الإحداث الزمانيّ إيجادُ شيء بعد ما لم يكن له وجود في زمنٍ سابقٍ. ومعنى الإحداث غير الزمانيّ فهو إفادةُ الشيءِ وجودًا، وليس له في ذاته ذلك الوجود، لا بحسب زمانٍ دون زمان بلْ في كل زمان كلا الأمرين (انظر، **المصطلح الفلسفيّ، رسالة الحدود لابن سينا**، مصدر سابق).

(٣٧) الحـادثُ ما يكون مسبوقًا بالعَدَم ويُسمّى حدوثًا زمانيًا، وقد يُعبِّرُ عن الحدوث بالحاجةِ إلى الغير ويُسمّى حدوثًا ذاتيًا (انظر، **التعريفات**، مصدر سابق).

(٣٨) الإبداعُ إيجادُ الشيءِ من لا شيء، وقيل الإبداعُ تأسيسُ الشيءِ عن الشيء والخلقُ إيجاد شيءٍ من شيء؛ قال الله تعالى، ﴿بديع السموات والأرض﴾ سورة البقرة، الآية١١٧ ، وقال، ﴿خَلَقَ الإنسان﴾ سورة النمل، الآية ٤. والإبداعُ أعمُّ من الخلق ولذا قال، ﴿بديعِ السموات والأرض﴾ وقال، ﴿خلق الإنسان﴾ ولم يقُل بدع الإنسان.

(٣٩) قـال الجرجـاني، «القديم يُطلق على الموجود الذي لا يكون وجودُه من غيره وهو القـديمُ بالذات ويُطلَقُ القديم على الموجود الـذي ليس وجودُه مسبوقًا بالعدم وهـو القديمُ بالزمان والقديمُ بالذات، يقابلُه المُحـدَثُ بالذات وهو الذي يكون وجودُهُ مـن غـيره، كما أنَّ القديمَ بالزمان يقابلُهُ المُحدَث بالزمان، وهو الذي سَبَقَ عدَمُهُ وجودَهُ سَبقًا زمانيًا، وكلُ قديم بالذات قديمٌ بالزمـان، وليس كلُّ قديم بالزمـان قديمًا بالذات. فالقديمُ بالذات أخصُّ من القديم بالزمـان، فيكون الحادث بالذات أعمَّ من الحـادث بالزمـان، لأنَّ مُقابلَ الأخصِّ أعمّ مـن مقابل الأعمّ ونقيض الأعمّ من شيء مطلق أخصّ من نقيض الأخصّ. وقيل القـديمُ ما لا ابتـداءَ لوجوده الحادث والمُحدَث ما لم يكـن كذلك فكأنّ الموجودَ هو الكائن الثابـت والمعدوم ضدّه. وقيل القديمُ هو الذي لا أوّل ولا آخر له» (انظر، **التعريفات**، مصدر سابق).

(٤٠) سورة الجاثية، الآية ٢٤.

القيامة من أجل إنكار الخالق المُدبّر[٤١]. ووَرَدَ الدهرُ بمعنى الزمن المتطاول، كما في قوله تعالى: ﴿هَلْ أَتَى عَلَى الإِنسَانِ حِينٌ مِّنَ الدَّهْرِ لَمْ يَكُن شَيْئًا مَّذْكُورًا﴾[٤٢].

١. ٢. **الحين**: وَرَدَ تسعًا وسبعين مرّة، وجاء بمعنى الوقت والمدّة، وهو يصلُحُ لجميع الأزمان كما في قوله تعالى، ﴿تُؤْتِي أُكُلَهَا كُلَّ حِينٍ بِإِذْنِ رَبِّهَا وَيَضْرِبُ اللهُ الأَمْثَالَ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ﴾[٤٣] أو لزمنٍ محدّد كيوم القيامة، ﴿وَلَكُمْ فِي الأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَاعٌ إِلَى حِينٍ﴾[٤٤]، ولكنّه استُعمِلَ في معظم الأحيان بمعنى الزمان غير المحدود.

١. ٣. **الآن**: ورد لفظُ الآن سبعَ مرّات، وهي أشارةٌ إلى الوقت الذي يعيش فيه المخلوق، قال تعالى: ﴿قَالَ إِنَّهُ يَقُولُ إِنَّهَا بَقَرَةٌ لاَّ ذَلُولٌ تُثِيرُ الأَرْضَ وَلاَ تَسْقِي الْحَرْثَ مُسَلَّمَةٌ لاَّ شِيَةَ فِيهَا قَالُوا الآنَ جِئْتَ بِالْحَقِّ فَذَبَحُوهَا وَمَا كَادُوا يَفْعَلُونَ﴾[٤٥]، وقال تعالى، ﴿وَلَيْسَتِ التَّوْبَةُ لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ السَّيِّئَاتِ حَتَّى إِذَا حَضَرَ أَحَدَهُمُ الْمَوْتُ قَالَ إِنِّي تُبْتُ الآنَ﴾[٤٦].

١. ٤. **المُدّة**: هي قطعةٌ من الزمان قلّت أو كثُرت، قال تعالى، ﴿فَأَتِمُّوا إِلَيْهِمْ عَهْدَهُمْ إِلَى مُدَّتِهِمْ إِنَّ اللهَ يُحِبُّ الْمُتَّقِينَ﴾[٤٧].

١. ٥. **اليوم**: اليومُ لفظٌ يدلُّ على وقتٍ محدَّد أو غير محدَّد، وجاء عند العرب بمعنى الوقائع[٤٨]، قال تعالى، ﴿إِنَّ رَبَّكُمُ اللهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ يُدَبِّرُ الأَمْرَ مَا مِن شَفِيعٍ إِلاَّ مِن بَعْدِ إِذْنِهِ ذَلِكُمُ اللهُ رَبُّكُمْ فَاعْبُدُوهُ أَفَلاَ تَذَكَّرُونَ﴾[٤٩]، وعادةً ما يُستخدَمُ للدلالة على الشدَّة والقسوة، لذلك سمّت العربُ حروبَها باسم الأيّام، فقالوا يوم ذي قار، ويوم فضّة. وعندما يريدون التشنيع على فرد أو جماعة، يقولون، «اليومُ يومُك، ولكلِّ قوم يوم». ولكنّ ابن عبّاس يوسّع اليومَ ليشمل كلَّ واقعة حسنة أو سيّئة[٥٠]، وإلى هذا أشار القرآن الكريم بقوله، ﴿وَذَكِّرْهُم بِأَيَّامِ اللهِ إِنَّ فِي

(٤١) انظر، محمّد حسين طباطبائيّ، تفسير الميزان، تصحيح الشيخ حسين الأعلمي (بيروت: مؤسّسة الأعلمي، الطبعة ١)، الجزء ١، الصفحة ١٢١.

(٤٢) سورة الإنسان، الآية ١.

(٤٣) سورة إبراهيم، الآية ٢٥.

(٤٤) سورة البقرة، الآية ٣٦.

(٤٥) سورة البقرة، الآية ٧١.

(٤٦) سورة النساء، الآية ١٨.

(٤٧) سورة التوبة، الآية ٤.

(٤٨) انظر، التفسير الكبير المُسمّى بالبحر المحيط، مصدر سابق، الجزء ٥، الصفحة ٤٠٦.

(٤٩) سورة يونس، الآية ٣.

(٥٠) البحر المحيط، مصدر سابق، الجزء ٥، الصفحة ٩١.

﴿ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِّكُلِّ صَبَّارٍ شَكُورٍ﴾[٥١]، والذي فسَّره الفرّاء بقوله، «إنَّ معنى الآية 'خوِّفهم بما نزل بعادٍ وثمود وغيرهم من العذاب وبالعفو عن الآخرين'»[٥٢]. فاللفظ يدلّ على حَدَثٍ حَدَثَ أو واقعةٍ وقعت.

١. ٦. الأجل: استعمل اللفظُ للدلالة على غاية الوقت ومنتهاه، قال تعالى، ﴿فَلَمَّا قَضَىٰ مُوسَى الْأَجَلَ وَسَارَ بِأَهْلِهِ آنَسَ مِن جَانِبِ الطُّورِ نَارًا قَالَ لِأَهْلِهِ امْكُثُوا إِنِّي آنَسْتُ نَارًا لَّعَلِّي آتِيكُم مِّنْهَا بِخَبَرٍ أَوْ جَذْوَةٍ مِّنَ النَّارِ لَعَلَّكُمْ تَصْطَلُونَ﴾[٥٣]، المُراد بقضائه الأجل إتمامُه مدّةَ خدمته لشعيبَ عليه السلام[٥٤]. وقال تعالى، ﴿إِذَا تَدَايَنتُم بِدَيْنٍ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى فَاكْتُبُوهُ﴾[٥٥] والأجلُ هنا بمعنى آخر المدّة المضروبة[٥٦]. وقولُه تعالى، ﴿وَلَن يُؤَخِّرَ اللَّهُ نَفْسًا إِذَا جَاءَ أَجَلُهَا وَاللَّهُ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ﴾[٥٧]، وهذا يعني الأجلَ المطلقَ الذي حَكَمَ بأنّ الحيَّ يموتُ عنده، والأجلُ المقيَّدُ هو الأجلُ المحكوم بأنّ العبدَ يموت عندَه، إن لم يقتطع دونه، أولم يزد عليه، أولم ينقص منه على ما يعلَمُه الله من المصلحة. ﴿والله خبير بما تعملون﴾[٥٨]، أي عليمٌ بأعمالكم، يجازيكم بها.

١. ٧. السرمد: وهو الدائم، كما في قوله تعالى، ﴿قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِن جَعَلَ اللَّهُ عَلَيْكُمُ اللَّيْلَ سَرْمَدًا إِلَىٰ يَوْمِ الْقِيَامَةِ مَنْ إِلَٰهٌ غَيْرُ اللَّهِ يَأْتِيكُم بِضِيَاءٍ أَفَلَا تَسْمَعُونَ﴾[٥٩] أي دائمًا ﴿إلى يوم القيامة﴾[٦٠].

١. ٨. الأبد: استعملَ القرآنُ الكريم الأبدَ للظرفيّة، لاستغراق النفي أو الإثبات في المستقبل واستمراره، كما في قوله تعالى، ﴿قَالُوا يَا مُوسَىٰ إِنَّا لَن نَّدْخُلَهَا أَبَدًا مَّا دَامُوا فِيهَا فَاذْهَبْ أَنتَ وَرَبُّكَ فَقَاتِلَا إِنَّا هَاهُنَا قَاعِدُونَ﴾[٦١]، وقوله، ﴿وَدَخَلَ جَنَّتَهُ وَهُوَ ظَالِمٌ لِّنَفْسِهِ قَالَ مَا أَظُنُّ أَن تَبِيدَ

(٥١) سورة إبراهيم، الآية ٥.
(٥٢) انظر، **البحر المحيط**، مصدر سابق، الجزء ٥ الصفحة ٩٦.
(٥٣) سورة **القصص**، الآية ٢٩.
(٥٤) **تفسير الميزان**، مصدر سابق، الجزء ١٦، الصفحة ٣١.
(٥٥) سورة **البقرة**، الآية ٢٨٢.
(٥٦) **تفسير الميزان**، مصدر سابق، الجزء ٧، الصفحة ٨.
(٥٧) سورة **المنافقون**، الآية ١١.
(٥٨) الطبرسيّ، **تفسير مجمع البيان**، تحقيق وتعليق لجنة من العلماء والمحقّقين الأخصّائيّين (بيروت: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، الطبعة ١، ١٩٩٥)، الجزء ١٠، الصفحة ٢٦.
(٥٩) سورة **القصص**، الآية ٧١.
(٦٠) انظر، **تفسير مجمع البيان**، مصدر سابق، الجزء ٧، الصفحة ٤٥٤.
(٦١) سورة **المائدة**، الآية ٢٤.

هَذِهِ أَبَدًا ﴾[٦٢].

١. ٩. الخُلد: وَرَدَ بمعنى السرمد أي دوام البقاء، قال تعالى، ﴿ثُمَّ قِيلَ لِلَّذِينَ ظَلَمُوا ذُوقُوا عَذَابَ الْخُلْدِ هَلْ تُجْزَوْنَ إِلَّا بِمَا كُنْتُمْ تَكْسِبُونَ﴾[٦٣].

١. ١٠. الليل والنهار: وهي دلّت على التتابع والتتالي، قال تعالى، ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفُلْكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنْفَعُ النَّاسَ وَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ مَاءٍ فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ وَتَصْرِيفِ الرِّيَاحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾[٦٤]. قال تعالى، ﴿الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ بِاللَّيْلِ وَالنَّهَارِ سِرًّا وَعَلَانِيَةً فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾[٦٥]، وهذا الزمان هو المَعيش.

يُضاف إلى هذه الألفاظ الّتي شكّلت حقلا دلاليًا يتعلّق بالزمان، بعضُ التفصيلات المرتبطة بالعلاقة بين الله وإبداع الكون، وكيفيّة حصول هذا الأمر، والمدّة الزمانيّة الّتي استغرقها، ﴿إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ يُغْشِي اللَّيْلَ النَّهَارَ يَطْلُبُهُ حَثِيثًا وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ وَالنُّجُومَ مُسَخَّرَاتٍ بِأَمْرِهِ أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ تَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾[٦٦]، ويعتبر الطبرسيّ هذا التحديدَ الزمانيّ عبارةَ عن إخبار، مع العلم أنّ الله بإمكانه أن يوجدَ العالمَ ببُرهة[٦٧]، ويقولُ الطوسيّ، «خبّر الله تعالى أنّه خَلقَ السماوات والأرض وأنشأهما في ستّة أيام، وإنّما خلقَهُما في هذا المقدار من الزمان مع قدرته أن يخلقَهما في أقلّ من لمح البصر ليُبيّن بذلك أنّ الأمور جارية في التدبير على منهاج، ولما علِمَ في ذلك من مصالح الخَلق من جهة اقتضاء أن يُنشئها على ترتيب يدلّ على أنّها كانت عن تدبير عالم بها قبل فعلها مثل سائر الأفعال المُحكمة»[٦٨]. وقال تعالى، ﴿قُلْ أَئِنَّكُمْ لَتَكْفُرُونَ بِالَّذِي خَلَقَ الْأَرْضَ فِي يَوْمَيْنِ وَتَجْعَلُونَ لَهُ أَنْدَادًا ذَلِكَ رَبُّ الْعَالَمِينَ * وَجَعَلَ فِيهَا رَوَاسِيَ مِنْ فَوْقِهَا وَبَارَكَ فِيهَا وَقَدَّرَ فِيهَا أَقْوَاتَهَا فِي أَرْبَعَةِ أَيَّامٍ سَوَاءً لِلسَّائِلِينَ * ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ * فَقَضَاهُنَّ سَبْعَ سَمَوَاتٍ فِي يَوْمَيْنِ وَأَوْحَى فِي كُلِّ سَمَاءٍ أَمْرَهَا

(٦٢) سورة الكهف، الآية ٣٥.
(٦٣) سورة يونس، الآية ٥٢.
(٦٤) سورة البقرة، الآية ١٦٤.
(٦٥) سورة البقرة، الآية ٢٧٤.
(٦٦) سورة الأعراف، الآية ٥٤.
(٦٧) تفسير البيان، مصدر سابق، الجزء ٥، الصفحة ٢٤٥.
(٦٨) الشيخ الطوسيّ، التبيان في تفسير القرآن، تحقيق وتصحيح أحمد حبيب قصير العاملي (قم: مكتب الإعلام الإسلاميّ) الجزء ٥، الصفحة ٤٦٠.

﴿وَزَيَّنَّا السَّمَاءَ الدُّنْيَا بِمَصَابِيحَ وَحِفْظًا ذَلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ﴾(٦٩). ومن الأخبار المتعلّقة بالزّمان الواردة في القرآن الكريم، قولُهُ تعالى، ﴿يُدَبِّرُ الْأَمْرَ مِنَ السَّمَاءِ إِلَى الْأَرْضِ ثُمَّ يَعْرُجُ إِلَيْهِ فِي يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُ أَلْفَ سَنَةٍ مِمَّا تَعُدُّونَ﴾(٧٠).

## استنتاج

إذا أردنا أن نُصنّف الآيات القرآنيّة المتعلّقة بالزمان سواءً من الألفاظ المباشرة أو من خلال المعاني، الّتي تشير إليه، يمكننا أن نصل إلى التصوُّرِ التالي:

١. الزمن الكينونيّ: وهو الزمنُ الإلهيّ، الذي لا يدركهُ الإنسانُ إلّا من خلال الخَبَرِ الوارد من قبل الله إلى الناس والمتمثّل بالوحي المبارك، فالله محيطٌ بكلّ شيء، والزمنُ جزء من الأشياء، وإلى هذا أشار الله تبارك وتعالى في قوله، ﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾(٧١)، ويشرح العلّامة الطباطبائيّ هذه الآية،

> لـمّا كان تعالى قديرًا على كلّ شيء مفروض، كان مُحيطًا بقدرته على كلّ شيء من كلّ جهة. فكلّ ما فُرِضَ أوّلًا، فهو قبله، فهو الأوّل دون الشيء المفروض أوّلًا، وكل ما فُرِضَ آخرًا فهو بعده لإحاطة قدرته به من كلّ جهة، فهو الآخر دون الشيء المفروض آخراً، وكل شيء فُرِضَ ظاهرًا فهو أظهرُ منه لإحاطة قدرته به من فوقه فهو الظاهر دون المفروض ظاهرًا، وكل شيء فُرِضَ أنّه باطنٌ فهو تعالى أبطن منه لإحاطته به من ورائه فهو الباطن دون المفروض باطنًا فهو تعالى الأوّل والآخر والظاهر والباطن على الإطلاق وما في غيره تعالى من هذه الصفات، فهي إضافيّة نسبيّة. وليست أوّليّتُهُ تعالى ولا آخريّته ولا ظهورُه ولا بطونُه زمانيّةً ولا مكانيّةً بمعنى مظروفيّته لهما وإلّا لم يتقدّمهما ولا تنزّه عنهما سبحانه بل هو محيطٌ بالأشياء على أيّ نحو فُرِضَت وكيفما تُصُوّرت. فبان ممّا تقدّم أنّ هذه الأسماء الأربعة، الأوّل والآخر والظاهر والباطن من فروع اسمه المحيط وهو فرعُ إطلاق القدرة. فقدرتُهُ محيطةٌ بكلّ شيء ويمكن تفريع الأسماء الأربعة على إحاطة وجوده بكلّ شيء فإنّه تعالى ثابتٌ قبلَ ثبوت كلّ شيء، وثابتٌ بعد فناء كلّ شيء وأقربُ من كلّ شيء ظاهر وأبطنُ من الأوهام والعقول من كلّ شيء خفيٍّ باطن(٧٢).

٢. زمن الخلق والإبداع: يلاحَظُ أنَّ الكثير من الآيات قد احتوت على أفعال تدلُّ على الخلق والإبداع، منها: جَعَل، بنى، رَفَع، خَلَق، مدَّ، طحا، صوَّر، نَصَبَ، سوَّى، أرسى، وكذلك نجدُ اسمَ الفاعل مصوِّر، بارىء، فاطِر، خالِق، وتدلُّ هذه الآيات على كيفيّة خلقِ

(٦٩) سورة فُصّلت، من الآية ٩ إلى الآية ١٢.
(٧٠) سورة السجدة، الآية ٥.
(٧١) سورة الحديد، الآية ٣.
(٧٢) تفسير الميزان، مصدر سابق، الجزء ١٩، الصفحة ١٤٥.

الله للعالم، ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ﴾[٧٣]، وهذه الآيـات الّتي يظهـر فيها الزمن المحـدَّد والمتعلِّقة بالخلق، أوجدت مشكلـةً فكريّة حادَّة في الفكـر الإسلامي، ولحلِّ هـذا الإشكال لجأ بعضـ المفكّرين إلى القولِ بـأنَّ الزمن خُلق مع خَلقِ العالم. وهذا هو موقف الغزّاليّ وغيره من الفلاسفة القائلين بالحدوث الزمانيّ. والبعضُ فسَّروا الآيـات بمعناها الحرفيّ مؤكّدين أنّهـا تدلُّ على وجودِ الزمان قبـل وجود العالم مثل الفارابـيّ وابن رشد. ويـرى ابن تيميَّة أنَّ هذه الآيات تدلُّ على أنّـه قبلَ الزمان الذي نعرفُه كان هناك زمانٌ آخر ومادَّةٌ أخرى، وعرشٌ، وماءٌ ودخان[٧٤].

٣. **الزمن الوجوديّ**: وهو الزمنُ الذي ابتدأ مع خلقِ الإنسان، وهو متعلِّقٌ بدوره كخليفة لله على الأرض، وهذا ما يظهر في قوله تعالى، ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ * وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ * قَالُوا سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا إِنَّكَ أَنْتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ﴾[٧٥]، والحقُّ أنَّ المقصود بالخليفة هو خليفة الله ونائبُه على ظهر الأرض، كما ذهب إلى ذلك كثيرٌ مـن المُحقِّقين. لأنَّ سؤالَ الملائكة بشأنِ هذا الموجود الـذي قد يُفسِد في الأرض ويسفك الدماء يتناسب مع هذا المعنى[٧٦].

وهـذا الزمـان معرفيّ، شهِدَ من خلاله الإنسانُ على ميثـاقِ الربوبيَّة لله – عبر الأنبياء أو النـوع مباشرة – أي أن لا ينسى الإقرارَ بربوبيَّة الله تعالى[٧٧]، والحقيقة المُحمَّديَّة، الّتي تُمثِّل تمامَ الدين والإيمان. كما أنَّ هذا الزمنَ ترافقَ مع خلقِ السنن الإلهيَّة الثابتة، الّتي وُضِعَت من أجلِ خدمة الخلافة الإلهيّة.

٤. **الزمن المُعاش**: وهو الزمنُ الذي يعيشه الإنسان، ويحقّق من خلاله الغاية الإلهيَّة، وهو يرتبـطُ بأبعاد دينيَّة كالعبادة وإلى هذا أشـار الله تعالى في قوله، ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾[٧٨]، وهذا لا يعني غياب الأبعاد الإنسانيَّة الأخرى.

(٧٣) سورة الحديد، الآية ٤.

(٧٤) الزمان الدلاليّ، مصدر سابق، الصفحتان ٣٤ و ٣٥.

(٧٥) سورة البقرة، الآيتان ٣١ و٣٢.

(٧٦) الشيخ ناصر مكارم الشيرازيّ، الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل، الجزء ١، الصفحتان ١٥٥ و ١٥٦.

(٧٧) تفسير الميزان، مصدر سابق، الجزء ١، الصفحة ١٢٨.

(٧٨) سورة الذاريات، الآية ٥٦.

والرؤية القرآنيّة للزمان، أدّت إلى ولادةِ مسائل متعدّدة، من الممكن ترتيبها على الشكل التالي:

١. **مسألة الزمان وأقسامه:** قسّم القرآن الكريم الزمان إلى أنواع متعددة، وهذا الأمر كان من الأسباب الّتي حفّزت المعرفيّة الإسلاميّة للتحرُّك من أجل دراسة هذا الانقسام وأثره على موضوع الخلق.

٢. **مسألة القدم والحدوث:** أدّت هذه المسألة إلى انقسام المعرفيّة الإسلاميّة إلى اتّجاهات متعدّدة، الأوّل يرى أنَّ الخلقَ كان من العَدَم، وهو موقفُ المتكلّمين وبعض الفلاسفة كالكنديّ؛ والثاني يرى أنّ الآيات الّتي أشارت إلى الخلق من القرآن، تدلُّ على أنَّ هنالك وجودًا قبل هذا الوجود وزمانًا قبل هذا الزمان، فيكونَ الزمانُ والعالم قديمَين، وهذا الموقفُ مثّلته المدرسة المشّائيّة. وهذه المسألةُ استُنتجَت من الآية القرآنيّة، الّتي سبق وأن عرضناها والّتي تقول، ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ﴾[٧٩].

فهذه المشكلة كانت نقطةَ انطلاق لمشكلة الأزليّة والأبديّة ولمشكلة العلاقة بين الله والعالم والزمان، وهي من المسائل الّتي تُثبت أصالةَ الفكر الإسلاميّ وفرادة قضاياه.

٣. **مسألة التقدم والتأخر:** وهنا أُثيرت مسألةٌ دقيقة، فهل التقدُّم بالذات أم بالزمان أم بالعليّة أم بالشرف والمرتبة...

## ٢. في الحديث الشريف

ورد لفظُ الزمان في الحديث الشريف مرتبطًا بالكثير من الأحيان بالإشارة إلى انتهائه. وهذا الزمان خلاصيٌّ يُنْشَرُ فيه الخير والسلام على الأرض بعدما امتلأت ظلمًا، هذا الظلم الذي يُفْقِدُ الزمن قيمَتَهُ وبركَتَهُ. فعن النبيّ محمّد صلّى الله عليه وآله وسلّم في وصفه، «يتقاربُ الزمان وينقُص العملُ ويُلقى الشحُّ ويكثُر الهَرج، قالوا وما الهرج، قال القتل القتل»[٨٠]؛ وعنه صلّى الله عليه وآله وسلّم قال، «لا تقومُ الساعةُ حتّى يتقاربُ الزمان فتكون السنة كالشهر ويكون الشهر كاليوم ويكون اليوم كالساعة وتكون الساعة كضرمةِ السُّعفة في

(٧٩) سورة الحديد، الآية ٤.

(٨٠) البخاريّ، صحيح البخاريّ (بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، طبعة بالأوفست عن طبعة دار الطباعة العامرة باستانبول)، الجزء ٧، الصفحة ٨٢.

النار»[٨١]. ونستنتج من الأحاديث أنّ هناك علاقة قويّة بين الزمن ومحتواه، فالزمان لا يكتسبُ حقيقتَهُ الوجوديَّة القيّمة إلّا من خلال ما يحتويه، فكلّما عمَّ الظلمُ والاستبداد وحادَ الناس عن الصراط انفلتَ الزمن من عقاله، وأخَذَ شكلًا جديدًا، يدلّ على فقدان قيمته. وبالمقابل، في ذلك الزمان، يفتح الله قلبَ عبده المؤمن، فعَن النبيّ صلّى الله عليه وآله وسلّم، «إذا اقترب الزمانُ لم تَكَد رؤيا المسلم تكذب وأصدَقُكم رؤيا أصدَقُكم حديثًا، ورؤيا المسلم جزءٌ من خمس وأربعين جُزأ من النبوّة والرؤيا»[٨٢]. وعن أبي عبد الله جعفر الصادق عن آبائه عليهم السلام عن الرسول صلّى الله عليه وآله وسلّم قال، «رأي المؤمن ورؤياه في آخر الزمان على سبعين جزءًا من أجزاء النبوّة»[٨٣]. فالمؤمن يُعيدُ وصلَ الزمن بأصله الوحيانيّ، فيعيدُ فعاليّته عبرَ الإلهام.

بالإضافة إلى ورود لفظ الزمان، احتوت الأحاديثُ النبويّةُ الكثيرَ من المسائل المتعلّقة بالزمان، وهي ترسُم العلاقةَ بين الله والزمان، فيظهرُ الزمن المتطابق مع الرؤية التوحيديّة، فيظهَرُ الإله الواحد الأحد الأوّل والآخر، وهذه المرّة من خلال ما يُمكن أن يُنتجَهُ المجتمعُ من أسئلة تتعلّق بالعلاقة بين الله والزمن، فورَدَ عن النبيّ صلّى الله عليه وآله وسلّم قال، «لا يزال الناسُ يسألون عن كلّ شيء حتّى يقولوا هذا الله كان قبل كلّ شيء، فماذا كان قبل الله؟ فإن قالوا لكم ذلك فقولوا هوَ الأوّل والآخر والظاهر والباطن وهو بكلّ شيء عليم»[٨٤]. وهذا لا يعني غيابَ الأحاديث الّتي تُثير بعضَ الإشكاليّات المتعلّقة بالعلاقة بين الله والزمن، حيث رُوِيَ أنّ الرسول صلّى الله عليه وآله سُئِلَ، «أين كان ربُّنا قبل خلق السماوات والأرض؟» فقال عليه السلام، «كان في عماء ما فوقَهُ هواء وما تحته هواء»[٨٥]. وهذا الحديثُ أثارَ الكثير من اللغط في الأوساط الإسلاميّة، حيث يظهَرُ وجود قدماء غير الله عزّ وجل، ممّا دفَعَ بعضَ العلماء إلى القول، «إنّ حديث أبي رزين هذا مُختَلفٌ فيه، وهو غيرُ معروف بين أهلِ الحديث». وقد تكلّم في تأويله بعضُ أهل اللغة، فقالَ، «إنّ العَماءَ السحابُ إن كان الحرفُ ممدودًا وإن كان مقصورًا، فإنَّهُ أرادَ في عما عن معرفة الناس»، كما

(٨١) مسلم النيسابوريّ، صحيح مسلم (بيروت: دار الفكر، طبعة مُصحّحة ومُقابَلة على عدّة مخطوطات ونسخ معتمدة)، الجزء ٧، الصفحة ٥٢.

(٨٢) صحيح مسلم، مصدر سابق، الجزء ٧، الصفحة ٥٢.

(٨٣) الشيخ الكلينيّ، الكافي، تصحيح وتعليق عليّ أكبر الغفاريّ حيدريّ (طهران: دار الكتب الإسلامية، الطبعة ٣، ١٣٦٧ هـ.ش.)، الجزء ٨، الصفحة ٩٠.

(٨٤) شهاب الدين محمود الآلوسيّ، تفسير روح المعاني، ضبط عليّ عبد الباري عطيّة (بيروت: دار الكتب العلمية)، الجزء ١٥، الصفحة ١٦٨.

(٨٥) ابن أبي جمهور الأحسائيّ، عوالي اللئالي، الجزء ١، الصفحتان ٥٤ و ٥٥.

تقول، «عميت عن الشيء، وعن الآخر، فلان أعمى عن كذا»، إذا أشكَلَ عليه فلم يعرفه، وكلُّ ما خفي عليك فهو عمًى عليك. ثمّ قال، «وأمّا قولُهُ صلّى الله عليه وآله، 'ما فوقَهُ هواء وما تحتَهُ هواء'، فقد ردّه قومٌ فيه، استيحاشًا من أن يكون فوقَه هواء وتحته هواء وهو يكون بينهما. والظاهرُ أنَّ بذلك لا تزولُ الوحشة والذي سنَح للفقير أنَّ المُراد من الحديث المعنى الثاني من العمى بالقصر، ضدّ البصر، ويرادُ به عدمُ المعرفةِ قبل خلقِ الآثار الظاهر بها، وفيها الآيات الدالّة على معرفته تعالى ويؤيِّده الحديثُ القدسيّ، 'كنت كنزًا مخفيًّا فأحببتُ أن أُعرَف فخلقتُ الخلقَ لكي أُعرَف'. وأمّا قولُهُ، 'ما فوقَهُ هواء وما تحتَهُ هواء' فهذا هو المرويّ لنا، وهو إشارةٌ إلى نفي كلِّ شيءٍ في تلك المرتبة وعبَّر عنه بالفوق والتحت، تقريبًا إلى الأذهان وخصَّهُما دون باقي الجهات، لأنَّ ما عداهُما غير طبيعيّ، فإذا انتفيا، انتفى ما عداهُما. وفي ذلك إشارة إلى نفي الجهة بالكليَّة وإنما خصَّ الهواء بإضافة الجهة إليه، لأنَّه أوَّلُ الأشياء وجوداً بالنسبة إلى وجودِ الأجسام، لأنَّ الماءَ حاملةُ الهواء، وإليه الإشارةُ بقولِ أميرِ المؤمنين عليٍّ عليه السلام في بَدءِ الإيجاد، 'ثمَّ أنشأ سُبحانَهُ فتقَ الأجواءِ وشقَّ الأرجاء وسكائكَ الهواء' ويريدُ به الهواءَ الذي أجرى فيه الماء الذي كان منه بدوُ الإيجاد، فنفى وجودَه ثمّة، ليدلَّ على أنَّه لم يكن معَهُ في تلك المرتبة شيء. ويؤيِّدُهُ قولُهُ صلّى الله عليه وآله، 'كان الله ولا شيءَ معه، وكذلك هو الآن'». ولهذا قال أهلُ الإشارة، «إنَّ مرتبةَ الأحديَّة، هي مرتبة العمائيَّة الّتي لا يلزمُها شيءٌ من الصفات والأسماء والأفعال، فهي مرتبةُ العما المُشار إليه في الحديث، وتلك المرتبة لا يمكن العلم بها، ولا وصول العقول إليها، لعدم الطريق الموصل، فلمّا تنزَّل من تلك المرتبة إلى مرتبة الوَحدانيّة، الّتي هي مرتبة الصفات والأسماء والأفعال، ظهرت المُسمَّيات والأفعال وحصل بواسطتها التميز والمعرفة»[86].

يُضافُ إلى استخدام لفظ الزمان، ورودُ لفظِ الدهر في حديثٍ مشهور، ويُلاحظُ الباحث أنَّ استخدام هذا اللفظ جاءَ بمورد الردِّ على ما هو شائعٌ في المجتمع العربيِّ في ذلك الحين، والرسول صلّى الله عليه وآله وسلّم حاول تصحيح المفهوم الخاطىء، فعمِل على الربط بين المعلول والعلّة، ونفى استقلاليَّةَ المعلول وجعلَهُ مظهرًا من مظاهر الله الإبداعيَّة، فكان الحديثُ النبويُّ الشريف، «لا تسبُّوا الدهرَ فإنّ الله هو الدهر»[87] مكمّلًا لقوله تعالى، ﴿مَا

(٨٦) انظر، المباركفوريّ، تحفة الأحواذيّ (بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة ١، ١٤١٠هـ/١٩٩٠م)، الجزء ٨، الصفحتان ٤٢٠ و٤٢١. هذا الكلام لا يعني أنّ هذا الحديث لم يُؤخَذ به ولم يرِد في المجامع الحديثيّة، فنلاحظ أنّ أحمد بن حنبل يورده في مسنده.

(٨٧) ورد هذا الحديث في صحيح البخاريّ، ومسلم، وأبي داوود ومسند أحمد.

هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ﴾[88]، فالحديث يظهر كأنّ الرسول يريد أن يقـول، «لا تذمّوا الذي يفعل بكم هذه الأفعال، فـإنّ الله سبحانه وهو المعطي والمنتزع، والمغيّر والمرتجع والرائش[89] والهائض[90]، والباسط والقابض... فصرّح تعالى بذمّهم على اعتقادهـم أنّ الدهـرَ يملكهم، ويُعطيهم ويسلبهم، ودلّ بمفهوم الـكلام على أنّه سبحانه هو المالك للأمور، والمُصرِّف للدهور»[91].

## استنتاج

لم تخـرج الأحاديـث النبويّة المتعلّقةُ بالزمن عـن الإطار العامّ، الذي رَسَمـه القرآن الكريم، فالزمـانُ عبارةٌ عن معلولٍ ناتجٍ عن علّة الخلق، وهـو الله تعالى، الذي تخضع كلُّ الأشياء له، ولا يخضـع لهـا، فالله يتعالى على الزمان ويحتويه، حتّى في المـورد الذي منعت الأحاديث النبويّـة الناس من سبِّ الدهر، لم يكن ذلك بسبب قدسيّتـه الذاتيّة، إنما بحُكم دلالة المعلول على العلّة، بالتالي يكون سبُّ المعلول سبًّا للعلّة.

فالزمـان من خلال هذا الفهم يُقارِب الوعاءَ الذي يحتـوي الفعل الإنساني، أوجَدَهُ الله تعالى بسببِ إيجاد الإنسان، ومن أجلِ تحقيقِ هدف الوجودِ الإنسانيّ، المتمثّل بالعبادة، وفي هـذا لا يدلّ على البعد الفيزيائيّ فحسب، إنما يتحـوّل إلى زمنٍ نفسيّ واجتماعيّ ومعرفيّ، لذلك نراهُ يقصر ويتحوّل إلى عنصرٍ متسارع لا قيمة له في آخر الزمان في اللحظة الّتي يسود فيها الظلم والاستبداد، ويخرج الناس عن تعاليم الشريعة.

## الزمن في المجتمعيّة الإسلاميّة

لن نتطرّق في هذا الموضـع إلى التوجُّهات المعرفيّة[92] المتعلّقة بالزمان في المجتمع الإسلاميّ، فهـذا البُعد قد يستنفذُ قدرًا كبـيرًا من هذا العمل، وسنكتفي بالرؤيـة الإسلاميّة العامّة كما فهمها المسلمون، حيث ارتبطَ الزمانُ بالبعد الوجوديّ للإنسان، فهو وعاء الحوادث، حيث تظهر فيه أعمالُ العباد الّتي يحاسِبُ الله عليها، ﴿تَبَارَكَ الَّذِي بِيَدِهِ الْمُلْكُ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ

(88) سورة الجاثية، الآية 24.

(89) الرائش: أي مُعطي المال والمتاع، لأنّ الريش هو المال والمتاع.

(90) يُقال، «هاض العظمَ يهيضه» إذا كسَره بعد أن كان سليمًا، والمراد أنّ الله هو الذي يصيبُ الناس بالمصائب.

(91) الشريف الرضيّ، المجازات النبويّة، تحقيق وشرح طه محمّد الزيتيّ (قم: منشورات مكتبة بصيرتي).

(92) المقصود بالتوجُّهات المعرفيّة الاتجاهات الفلسفيّة والكلاميّة والصوفيّة في الإسلام.

قَدِيرٌ * الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا وَهُوَ الْعَزِيزُ الْغَفُورُ ﴾[93]. فالزمانُ في الإسلام هو وعيٌ وجوديّ إنسانيّ تجري فيه أعمال الإنسان؛ إنّه منتجٌ للوعي ابتدأ بتاريخ الخلق والتكوين وظهور الموت وتمايز الخير والشرّ، ويسيرُ في اتّجاه نهايته في يوم القيامة والحساب، وهدفُهُ اختبارُ الإنسان ومعرفةُ مدى التزامه بالمهمّة الموكلة إليه كخليفة لله على الأرض، فالدنيا بالنسبة للإنسان، كما قال الإمام عليّ عليه السلام، «مزرعة الآخرة»[94].

والزمانُ في الإسلام ليس بُعدًا ذاتيًا ثابتًا، إنّما هو يخضعُ من جهة لعنصرٍ تكوينيّ يحدّدُهُ الله تعالى، من هنا فهو يختلف بحسب إرادة الله الناظمة التكوينيّة، وهذا ما يظهر في قوله تعالى، ﴿ وَإِنَّ يَوْمًا عِنْدَ رَبِّكَ كَأَلْفِ سَنَةٍ مِمَّا تَعُدُّونَ ﴾[95]، وهو خُلقَ وسُخّرَ من أجل الإنسان، قال الله تعالى، ﴿ وَسَخَّرَ لَكُمُ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ دَائِبَيْنِ وَسَخَّرَ لَكُمُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ ﴾[96]. ومن جهة أخرى، هو زمنٌ يرتبط بكيفيّة إقبال الإنسان وشعوره به. قال تعالى، ﴿ أَوْ كَالَّذِي مَرَّ عَلَى قَرْيَةٍ وَهِيَ خَاوِيَةٌ عَلَى عُرُوشِهَا قَالَ أَنَّى يُحْيِي هَذِهِ اللَّهُ بَعْدَ مَوْتِهَا فَأَمَاتَهُ اللَّهُ مِائَةَ عَامٍ ثُمَّ بَعَثَهُ قَالَ كَمْ لَبِثْتَ قَالَ لَبِثْتُ يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ قَالَ بَلْ لَبِثْتَ مِائَةَ عَامٍ فَانْظُرْ إِلَى طَعَامِكَ وَشَرَابِكَ لَمْ يَتَسَنَّهْ وَانْظُرْ إِلَى حِمَارِكَ وَلِنَجْعَلَكَ آيَةً لِلنَّاسِ وَانْظُرْ إِلَى الْعِظَامِ كَيْفَ نُنْشِزُهَا ثُمَّ نَكْسُوهَا لَحْمًا فَلَمَّا تَبَيَّنَ لَهُ قَالَ أَعْلَمُ أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴾[97]، فهنا الزمانُ ارتبط بشعور الإنسان، ولكنّه لم يتطابق مع الواقع الفعليّ. نستنتجُ من ذلك أنّ الإسلام لم يلغِ الزمن الفيزيائيّ المتمثّل بالدقائق والساعات والأيّام والأسابيع، ولكنّه لم يجعله مستقلًا عن نظرته الكونيّة التوحيديّة، وعن الغاية التي سُخّرَ لها، لذلك نراه يتمثّل بالأبعاد التالية:

١. **البعد المعرفيّ**: فمن خلال الزمن المُعاش «الآن وهنا» يتعقّل الإنسانُ العالمَ الذي يعيش فيه، ويستفيد من المعطيات العلميّة التي تظهر له، كما تدلّ عليه الآية الكريمة، ﴿ إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفُلْكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنْفَعُ النَّاسَ وَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ مَاءٍ فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ وَتَصْرِيفِ الرِّيَاحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ ﴾[98]، فالزمن من خلال هذا التعاقب يمثّل الحركة، حركةَ الذات المتوجّهة إلى الخارج - المنتظم طبقًا للإرادة الإلهيّة التكوينيّة. وحركةُ العالم التي

(٩٣) سورة الملك، الآيتان ١ و ٢.
(٩٤) الإمام عليّ، نهج البلاغة، تحقيق محمد عبده (بيروت: دار المعرفة، ١٩٨٠م)، الجزء ١، الصفحة ٢٤٠.
(٩٥) سورة الحجّ، الآية ٤٧.
(٩٦) سورة إبراهيم، الآية ٣٣.
(٩٧) سورة البقرة، الآية ٢٥٩.
(٩٨) سورة البقرة، الآية ١٦٤.

تسعى طبقًا لنظام دقيق لا يتغيّر إلّا بإرادة الخالقِ لها. ومن خلال العلاقة بينهما ينتُج البعدُ المعرفيّ، الذي يتبدَّل بتبدُّل المعرفة الإنسانيَّة والظروف التي يعيش فيها، دون أن يعني التغيُّرُ تبدُّلَ الأصلِ الوحيانيّ الذي تُبنى عليه المعارف لا سيّما الدينيَّة، ولعلَّ هذا ما أنتج الاجتهادَ الإسلاميّ.

٢. **البُعد الأخلاقيّ**: الزمنُ يتمظهرُ من خلال ما يحتويه من تعاليمَ وأخلاق، فهو يعكسُ العملَ الإنسانيّ، لذلك على الإنسان أن يعيش الحياةَ والزمان ويملأهما بالعملِ الصالحِ الخيِّر المتطابقِ مع الإرادة الإلهيَّة. يقول تعالى، ﴿الَّذِينَ يُنفِقُونَ أَمْوَالَهُم بِاللَّيْلِ وَالنَّهَارِ سِرًّا وَعَلَانِيَةً فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِندَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾[99]، فمَن خلالَ هذه الآية الكريمة نلاحظُ البُعدَ الأخلاقيّ للزمان، فهو وسيلةٌ للتعبير عن إنسانيَّة الإنسان، وهو يتمظهر بمظهره، وينصبغ به. قال الإمام عليّ عليه السلام، «أيُّها الناس إنّا قد أصبحنا في دهرٍ عنود، وزمنٍ كنود، يُعَدُّ فيه المحسنُ مسيئًا، ويزداد الظالم فيه عتوًّا، لا ننتفع بما علمنا، ولا نسألُ عمّا جهلنا، ولا نتخوَّفُ قارعةً حتّى تحلَّ بنا»[100]. وهنا يُصوِّر الإمامُ الزمنَ بصورة الذين يعيشون فيه، فإذا به جحود، يُكثِر فيه الناس الحديثَ عن المصائب التي تحطُّ عليهم، ولكنّهم يتناسون النعمَ التي حلَّت بهم، ففيه انقلبت المقاييس فأصبح المُحسنُ مسيئًا والظالم سيِّدًا، ونسي الناسُ العدل على الرغم من كونه أصلًا في الإسلام، وأغفلوا عن العلم والسعي إليه، وأصبحوا سُعداء بالجهل لا يحاولون التخلُّص منه[101]، وإلى هذا أشار الرسول صلّى الله عليه وآله وسلّم، «من استفتح أوَّل نهارَهُ بخير وختمه بالخير قال الله لملائكته، لا تكتبوا عليه ما بين ذلك من الذنوب»[102]. ونُقِلَ عن الرسول أيضًا، «خير القرون القرن الذي أنا فيه، ثمّ الذين يلونه»[103]، وهذا الخير ناتجٌ عن وجوده في الأمّة، هذا الوجود الذي يحمل تمامَ الخيريَّة للعالم، وإلى هذا أشار النبي صلّى الله عليه وآله وسلّم عندما قال، «إنَّ الدنيا لا يتمُّ حصولُها إلّا بالعمل الصالح وإنّ شؤم المعاصي يَذهَبُ بخيرِ الدنيا والآخرة»[104].

٣. **البعد العباديّ**: يرتبط الزمنُ في الإسلام بهدَفِ الخلق، ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنسَ إِلَّا

(٩٩) سورة البقرة، الآية ٢٧٤.

(١٠٠) نهج البلاغة، مصدر سابق، الجزء ١، الصفحة ٧٨.

(١٠١) ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة، تحقيق محمّد أبو الفضل إبراهيم (دار إحياء الكتب العربيّة – عيسى البابيّ الحلبيّ وشركاه، الطبعة ١، ١٣٧٨هـ/١٩٥٩م).

(١٠٢) محمد الريشهريّ، ميزان الحكمة (دار الحديث، الطبعة الاولى، ١٤١٦هـ)، الحديث ٩٦٤.

(١٠٣) الشيخ المفيد، الإفصاح، اللجنة الخاصّة المُشرفة على المؤتمر العالميّ لألفيّة الشيخ المفيد (مؤسّسة البعثة، ١٤١٤هـ/١٩٩٣م)، الصفحة ٤٩.

(١٠٤) ابن حجر العسقلانيّ، فتح الباري (بيروت: دار المعرفة للطباعة والنشر)، الجزء ٤، الصفحة ٢٦٤.

لِيَعْبُدُونِ﴾[105]، فمن خلال الزمان يعيدُ الإنسانُ تواصلَهُ مع الهدف المتمثّل بالعبادة، ليصلَ إلى مرحلة التقوى؛ يقول تعالى، ﴿إِنَّ فِي اخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَمَا خَلَقَ اللَّهُ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَّقُونَ﴾[106]. وهذا الأمرُ يحيل حياة الإنسان بكاملها سعيًا نحو المُقدّس، ويكسرُ الفصلَ بينَ المُقدّس والـمُدنّس.

وإذا تفاضلت الساعات والأيّام والشهور، فإنّما التفاضُلُ نَبَعَ من طبيعة اليوم أو الشهر والحدث الذي جرى ويجري فيه، وهذا ما يظهر من خلال التأكيد على أهمّيّة شهر رمضان وأنَّ أيّامه أفضل الأيّام ولياليه أفضل الليالي وساعاته أفضل الساعات[107]، وهذا التفاضُلُ ينبعُ من عنصرٍ ذاتيٍّ يتمثّلُ في كوْنِ هذا الشهر شهد تمامَ النعمة وكمالَ الدين، ففيه أُنزلَ القرآن إلى الخلق، وفيه ليلة القدر، الّتي يقول عنها الله عزّ وجلّ، ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ * وَمَا أَدْرَاكَ مَا لَيْلَةُ الْقَدْرِ * لَيْلَةُ الْقَدْرِ خَيْرٌ مِنْ أَلْفِ شَهْرٍ * تَنَزَّلُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ فِيهَا بِإِذْنِ رَبِّهِمْ مِنْ كُلِّ أَمْرٍ * سَلَامٌ هِيَ حَتَّى مَطْلَعِ الْفَجْرِ﴾[108]، بالإضافة إلى بُعدٍ عباديٍّ يتمثّلُ في خصوبة هذا الشهر بالتوجّه نحو الله والتعبّد له.

٤. **البعد العمليّ**: المتمثّل في السعي نحو الرزق والعمل، يقول تعالى، ﴿وَجَعَلْنَا اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ آيَتَيْنِ فَمَحَوْنَا آيَةَ اللَّيْلِ وَجَعَلْنَا آيَةَ النَّهَارِ مُبْصِرَةً لِتَبْتَغُوا فَضْلًا مِنْ رَبِّكُمْ وَلِتَعْلَمُوا عَدَدَ السِّنِينَ وَالْحِسَابَ وَكُلَّ شَيْءٍ فَصَّلْنَاهُ تَفْصِيلًا﴾[109].

وهذه الأبعادُ غير مستقلّة عن بعضها البعض، إنّما هي تتكاملُ من أجلِ تأسيس حياة الإنسان، فتصوغُها بكلّ تفصيلاتها انطلاقًا من رؤية إلهيّة تقوم على الوحي، فالإسلامُ لم ينظر إلى الزمان كعنصرٍ حياديّ، إنّما رآه فعاليّةً إنسانيّة، تنعكسُ من خلاله رؤية متكاملة للإنسان، وانتقال الإسلام من النبوّة الإعجازيّة إلى النبوّة الوحيانيّة الّتي تقوم على الكتاب، هو تمامُ النقلة الّتي أدخلت الإنسانَ إلى الخلافة التامّة عبر علاقة لا تنفصم بين الإلهيّ المتمثّل بالوحي المُنزل على الخلق، والذي، ﴿لَئِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَىٰ أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَٰذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا﴾[110]، وبينَ العقلِ القائم على التعقّل والتقوى

(١٠٥) سورة الذاريات، الآية ٥٦.

(١٠٦) سورة يونس، الآية ٦.

(١٠٧) انظر الحديث، الشيخ الصدوق، فضائل الأشهر الثلاثة، تحقيق ميرزا غلام رضا عرفانيان (بيروت: دار المحجّة البيضاء، ١٩٩٢)، الصفحة ١٠٨.

(١٠٨) سورة القدر، الآيات ١ الى ٥.

(١٠٩) سورة الإسراء، الآية ١٢.

(١١٠) سورة الإسراء، الآية ٨٨.

والتفقُّه، والذي يجري في الزمان، ويقومُ بربطِ الوحي مع الواقعِ عبر شروطٍ محدَّدة لا تُغلِّب أحدهما على الآخر.

فالوعـيُ الإسلاميّ، عبر طابَعِه الكتابيّ، وعيٌ ذاتـيٌّ تامٌّ مكتملٌ من حيثُ ارتباطُهُ بتمام النبـوَّة الخاتمـة الّتي ظهرت علـى النبيّ محمّد صلّـى الله عليه وآله وسلـم، ولكنّه محايثٌ عبر ارتباطِه بعالمِ المحسوس والواقـع، فالنبوّة في الإسلام تحوّلت من رؤيةٍ تستحضرُ المقدَّس عبر وسائـط روحيَّـة أو موسيقيّة إلى رؤيةٍ تُعمِّق في كيان الإنسـان أنّ العالَم ليس مجالًا منفصلًا عن الإنسان أو أنّه يُعرَف بالتصوُّر، إنّما هو شيءٌ يُبدأُ ويُعاد بالعمل المستمرّ. لذلك تُعَدُّ النبوّة تجسيدًا لمشروع الإنسان الذي يعيشُ الوحيَ بكلّ تفاصيله وبشكلٍ يوميٍّ عبر الالتزام بالأمر الإلهيّ في العبـادات، أمّا في المعاملات فيحضُرُ الوحيُ عبر علاقته بالواقع، والإنسانُ يدرك هذه العلاقة عبر العقل الاستدلاليّ الاجتهاديّ، ويعمل على تحويله إلى واقعٍ مَعيش[111].

انطلاقًـا ممّا ذكرنـا، لا يصبحُ الزمنُ مجرَّدَ تاريـخ، إنّما يتحوَّل إلى فاعليّـة إنسانيّة، يتقدَّمُ مـن خلاله الإنسانُ في مدارج كماله، وهـو كالدين الذي يحمل الهدف الإلهيّ من الخلق، يعتمـدُ على فطرة خاصّة به متمثّلة بالسنن الإلهيّة، فكلّمـا استطاع الزمان - والمقصود هنا الناس الذين يحيَون فيـه - أن يتطابقَ مع هدف الإسلام من الخلق عبرَ تطبيقِ العهد الإلهيّ، كلّمـا استطاع أن يكونَ زمنًا تامًّا، يحمل في طيّاتـه عناصرَ النجاح، لذلك قال تعالى، ﴿إِن تَنصُرُوا اللَّهَ يَنصُرْكُمْ وَيُثَبِّتْ أَقْدَامَكُمْ﴾[112]، وإذا فقدوا الإخلاص، يعذّبهم الله؛ ﴿إِلَّا تَنفِرُوا يُعَذِّبْكُمْ عَذَابًا أَلِيمًا وَيَسْتَبْدِلْ قَوْمًا غَيْرَكُمْ وَلَا تَضُرُّوهُ شَيْئًا وَاللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾[113].

وهـذا التكاملُ بـين الإنسان والعمل في الإسـلام، قد لا يصلُ إلى تمامـه بسبب الطبيعة النفسيّة، لذلك كان الحجّة المهديّ في النصوص الإسلاميّة قائمَ الزمان، الذي يُعيدُ له حقيقَتَهُ الإلهيّة بعدما يضيّعها الناس بالظلم والاستبداد.

(١١١) محمّـد إقبـال، تجديـد الفكـر الدينيّ في الإسـلام، ترجمة عباس محمود (القاهـرة: لجنة التأليف والترجمـة والنشر، الطبعة ٢، ١٩٦٨).

(١١٢) سورة محمد، الآية ٧.

(١١٣) سورة التوبة، الآية ٣٩.

## استنتاج

الزمنُ في المجتمعيّة الإسلاميّة عبارةٌ عن وعاء، تجري فيه الأحداث، وهو ليس مستقلًا بذاته، إنّما يأخذ مشروعيّتَهُ من خلال الهدف التسخيريّ الذي أوجدَ له، والمتمثّل في الخلافة الإنسانيّة على الأرض. وهو يعبّر عن أخلاقيّةِ القومِ الذين يعيشون فيه، لذلك يوصَفُ بوصفِهِم.

## ٢.٢ الزمن في اليهوديّة

تبدأ التعاليم التوراتيّة بالحديث عن السرمديّة السابقة للتكوين، عندما كانت روحُ الله تحلّقُ فوق الغمر،

في البدء خلق السماوات والأرض، وكانت الأرضُ خربةً وخاليةً وعلى وجه الغمر ظُلمةٌ وروحُ الله يرفّ على وجه المياه، وقال الله ليكن نورٌ فكان نورُه، ورأى الله النورَ أنّه حسن. وفَصَل الله بين النور والظلمة. ودعا الله النور نهارًا والظلمةَ دعاها ليلًا. وكان مساءٌ وكان صباحٌ يومًا واحدًا... وقال الله لتكن نيّراتٌ في جلد السماء بين النهار والليل وتكون لآيات وأوقات وسنين وتكون نيّرات في جلد السماء لتضيء الأرض فكان كذلك؛ فصنع إله النيّرين العظيمين النيّر الأكبر لحكم النهار والنيّر الأصغر لحكم الليل والكواكب[١١٤].

وهذه الآيات تركت إرباكًا كبيرًا، فالبعضُ ذهب إلى اعتبارها نوعًا من الثنائيّة، بينما اعتبر البعض الآخر، أنّ الآية الأولى التي تتحدّثُ عن الخلق مفصولةٌ عن الآيات اللاحقة، ويستندون في ذلك إلى قول العهد القديم، «لأنّي هأنذا خالقُ سماوات جديدة وأرض جديدة فلا تُذكر الأولى ولا تخطر على بال، بل افرحوا وابتهجوا إلى الأبد في ما أنا خالق لأنّي هأنذا خالقُ أورشليم بهجةً وشعبَها فرحًا»[١١٥]؛ وقوله أيضًا،» تنسى الربَّ صانعَك باسط السماوات ومؤسّس الأرض وتفزع دائمًا كلَّ يوم من غضب المضايق عندما هيّأ للإهلاك. وأين غضب المضايق»[١١٦]. ما يهمّنا في هذا الموضوع أنّ يَهوه في اليهوديّة أوجدَ العالم الذي يعيشُ فيه الإنسان، ولكنّه أبقى الزمانَ مُبهمًا قابلًا للتأويل، وحتّى الآيات الّتي تتحدّث عن خلقه في فترة زمنيّة محدّدة، بقيت في حدود الحديث عن الزمن بعد حضور الفعاليّة الإلهيّة في العالم من خلال الخلق. هذا الخلقُ هو الذي أطلقَ الزمان من خلال وعي آدمَ بوجوده، الذي ارتبطَ بالاستجابة لرغبةِ الخالق بمعرفة المُحرَّم والمُباح. هذا الوعيُ المعرفيّ استبعدَ

(١١٤) العهد القديم، سفر التكوين ١: ١-٦ و١٥-١٨.
(١١٥) العهد القديم، سفر أشعيا ١٧ : ٦٥-١٨
(١١٦) العهد القديم، سفر أشعيا ٥١: ١٤.

الأصولَ المنشئة ليحوّلها إلى معرفة الذات الخالقة بكينونَتِها المتجلّية الآمرة. وما خروجُ آدمَ من الجنّة إلّا بسبب دخولِه الخطيئة، هذه الخطيئة الّتي أدخلت الدَّنَس إلى وعي آدم، وجعلَتهُ يدخُـلُ في تاريـخ الخطيئة، وكأنَّ التاريـخ الإنسانيَّ عبارة عن نمط متكـرّرٍ كالتالي: خطيئة، عقاب، توبة، خطيئة، عقاب، توبة...من خطيئةِ آدمِ وخروجِهِ من الجنّة إلى خطيئةِ آل نوحٍ والطوفانِ وصولًا إلى تدمير الهيكل والشتات.

فالزمنُ في اليهوديّة هو زمنُ مسيرةٍ متكرّرة باتّجاه الخلاص النهائيّ في آخر الزمان، حين يستطيع الإنسان اليهوديّ أن يتطهّر من كلّ خطاياه، ويعودَ إلى الوعي الصافي بربوبيّة يَهوه. بالتالي، هو تاريخٌ تقدَّسَ بحلول بني إسرائيل فيه نتيجةَ مواثيقَ ربطَتهُ بيَهوه. من هنا لا يوجد زمنٌ خارجَ زمنِ اليهوديّة وحضورِهِم في العالم. فيَهوه أعطى الميثاقَ لبني إسرائيل كي يدشّنوا تاريـخَ الإنسانيّة. لذلك لا نرى تاريخًا إنسانيًا في العهد القديم، بل نرى زمنًا خاصًّا، تلعبُ فيــه الشعوب أدوارًا هامشيّة كضحايا أو جلّادين مــن أجل بلوغِ الشعب اليهوديّ خلاصَهُ الخاصّ.

فالزمــنُ لا يكون إلّا من أجل خلاصِهِم، فحياةُ المنفى هي العقاب الذي قدّره الإلهُ على أعضــاءِ هذه الجماعة بسببِ بُعدِهم عن عبادتــه الحقيقيّة وبسبب ما يقترفون من آثام. ولذا، فــإنّ اليهودَ يُكفّــرون في المنفى عن ذنوبهم وسيخلّصُهُم الإلــه في نهاية الأمر. لكنّ معصيةَ جماعةِ يسرائيل هي السببُ في تأخير عمليّة الخلاص النهائيّة، أي أنَّ عمليّة الخلاص مرتبطةٌ بسلوكِهم، والمصيرُ النهائيُّ للعالمِ يتوقّفُ على مصيرهم.

وقــد أصبحت إعادةُ بناء الهيكل واستعادةُ العبادةِ القربانيّة صورًا أساسيّةً مرتبطةً بعمليّة الخلاص يهتمّ بها التلمود أيّمـا اهتمام، كما سجّل الحاخاماتُ تفاصيلَهـا حتّى يُمكنَ القيامُ بهـا في آخر الأيّام في لحظة الخلاص. وسابعةُ الثماني عشرة بركةً الّتي تُتلَى في صلاة العميدا تُدعـى 'بركـة الخلاص' لأنّها دعـوةٌ للإله مخلّصِ يسرائيـل، وهذه الرؤيةُ مختلفـةٌ عن الرؤية المسيحيّة الّتي ترى أنَّ الإنسانَ كائنٌ ساقطٌ يعاني من الخطيئة الأولى، وأنَّ أفعالَهُ، أيًا ما بلَغت من خيرٍ، لا يُمكنُها أن تأتيه بالخلاص[117].

(117) انظر، عبد الوهاب المسيري وما كتبه عن اليهوديّة، حيث يوضحُ في أكثر من كتاب له هذه الفكرة.

## استنتاج

الزمنُ في اليهوديَّة هو تاريخٌ لخطيئةِ اليهود وسعيٌ للخروج منها، لذلك تعيشُ البشريَّةُ الزمنَ بنعمـةِ وجودهم [اليهود] ومن أجل تحقيـقِ خلاصِهم. بالتالي، هو تاريخُ حضورِ شعبِ الله المختـار في العالم وسعيِه للخلاص والتطهُّـرِ والعودةِ إلى الوعي التامّ والنقـيّ بربوبيَّة يَهوِه، والإنسانيَّةُ لا يوجدُ لها تاريخٌ بمعزل عن هذا التاريخ المـُقدَّس.

## ٢. ٣. الزمنُ في المسيحيّة

تتَّفـقُ المسيحيَّةُ مع اليهوديَّةِ في النصوص التأسيسيَّةِ، ومركزيَّةِ الخطيئة، ولكنَّها تُعيدُ تأويلَها على ضـوءِ الإيمان الكنسيّ، الذي لا يرى إلى الأحداث السابقةِ على المسيحيَّةِ إلّا باعتبارها فـترةً مظلمةً لم يَعرِف من خلالها الناسُ الإلهَ علـى حقيقته، فتعرَّفوا عليه من خلال انعكاس نـورِه، فالزمـنُ لا يُعرَفُ إلّا من خلال حضورِ المسيح عليه السـلام، الذي أخرجَ الناسَ من الخطيئة الأصليَّة الّتي ارتكَبَها آدم.

فالمسيـحُ من خلال حضورِه في العالم، قامَ بالتكفيرِ عن الخطيئة، وأعطى الأشياءَ معانيها الحقيقيّـة، فالأعمـالُ الّتي عملَها في تاريـخ الخلاص أوضحت تعاليمَـهُ، ووطّدت مدلولَ كلامه، كما الأقوال الّتي قالَها أشادت بأعمالِه، وأظهرَت ما فيها من تدابيرَ تفوق الإدراك. «بواسَطـة هذه المكاشفة، بدأت الحقيقةُ العميقةُ في شـأن الله كما في شأنِ خلاصِ الإنسان تتجلّـى لنا بسناء في المسيح الذي هو وسيطُ كلِّ الوحي وكمالِه في آنٍ واحد»(١١٨). فتجسُّدُ المسيـحِ وصلبُه أدخلَ الناس في الزمـان، فهذا التجسُّدُ صار 'في ملءِ الزمان'، وحوَّلَ الزمنَ إلى عنصـرٍ يتقدَّسُ بتقدُّسِ مـا يحتويه، فمن خلاله ظَهَرَ كلُّ عملِ الخلق والخلاص، ودخلت أعمـالُ الإنسان بالتـالي في الزمان وفي التاريخ. ومن الثابت أنَّ هـذه الحقيقةَ نُطقَ بها مرَّة واحـدةِ في سرِّ يسـوع الناصريّ. وهذا ما وَرَدَ بوضوحٍ في الدستـور العقائديّ 'كلمة الله'، «إنَّ الله، بعـدَ أن تكلَّـم بلسـان الأنبيـاءِ مـرارًا عديـدَةً، وبأساليبَ مختلفـة، كلَّمنا في هذه الأيّـام الأخيرة بالابن». فلقد أرسـلَ اللهُ ابنَهُ، الكلمةَ الأزليّ، الذي يُنـيرُ كلَّ البشر، ليسكُنَ بـين الناس، ويطلعَهُم علـى أعماقِ الله، فجاءَ يسوعُ المسيحُ كلمةً متجسِّدًا وبشرًا رسولًا إلى البشـر، 'ينطقُ بكلمات الله'، ويُجري عملَ الخلاص الـذي أعطاهُ الله أن يُتمِّمَه. 'ولأنَّ من رآهُ فقد رأى الآب'، جاءَ يسوعُ ليعيشَ بين البشر ويُظهِرَ لهم ذاتَهُ، بأقوالِه وأعمالِه ثمّ بآياته

(١١٨) المجمع الفاتيكانيّ الثاني، كلمة الله، الفقرة ٢.

وعجائبه، وخاصّةً بموته وقيامَته المجيدة من بين الأموات وأخيرًا بإرساله روحَ الحقّ، ويُنجزَ هكـذا الوحي ويتمّمَهُ(119). فالزمانُ في المسيحيَّة هو المجرى الذي يبلُغ فيه الإنسانُ حقيقَتَهُ كاملةً، إلى أن يحينَ لها الوقت، فتتحقَّقَ فيها أقوالُ الله»(120).

وهكـذا يصبحُ الزمانُ هـو التاريخُ الذي يتحقَّقُ فيه عملُ الله لخـيرِ البشريَّة. ومن خلاله يُلاقي اللهُ الإنسانَ في ما هو مألوفٌ لديه، ولا يصعُبُ عليه التحقُّق منه، لأنَّ التاريخَ هو إطارُ حياتنا اليوميَّة وبدونه لا يمكن أن يتُمَّ التفاهم. وما تجسُّدُ المسيحُ إلّا دلالةٌ على اقتحامِ الأبديّ للزمان، وجعلِه قابلًا للتفسير.

## استنتاج

تقدَّسَ الزمانُ في المسيحيَّةِ من خلال حضورِ المسيـح المخلِّص فيه، فمن خلاله خاطَبَ اللهُ البَشَـرَ وأعطى الأشياءَ معانيها وأصبحَ العالمُ قابلًا للتفسير، من هنا يلعبُ الزمانُ دورًا مركزيًّا في المسيحيّة، لأنّه لم يعد صيرورةً فارغةً من المعنى، إنّما هو تاريخٌ للخلاصِ وبروزٌ للمخلِّص، الذي تجلّى بعد موتِهِ في كنيستِهِ الّتي تحوَّلت إلى جسدٍ للمسيح.

## ثالثًا: الزمن في المجتمعيّات القديمة

الزمنُ ظاهرةٌ إنسانيَّةٌ أصيلة، وهو رافَقَ الحضارات الإنسانيَّة منذ وجودها على هذه الأرض، لذلك حاولت كلُّ حضارة أن تفسِّرَهُ انطلاقًا من رؤيتها الكونيَّة، فكيف نظرت الحضاراتُ القديمـةُ للزمن؟ وهنا سنتناولُ عـددًا منها، البعضُ منها قد اندرس، وتحـوَّل إلى مُجرَّد ذاكرةٍ تاريخيَّة للإنسانيَّة، والبعضُ الآخر ما زال حيًّا فاعلًا.

### ٣. ١. الزمن في حضارات ما بين النهرين

يحضُـرُ الزمـنُ بقوّة في نصوص ما بـين النهرين في بابل وغيرِها، حيـث كانت احتفالاتُ رأسِ السنة تَشغَلُ حيِّزًا من اهتماماتِ البشر الدينيَّة. وخلال بضعة أيام كان الناس يتفرَّغون لمجموعـةٍ من الطقوس تتركَّزُ حول إعادة تمثيل فعل الخلق الأول، والتكرارِ الدراميّ للصراع

(١١٩) البابا بولس الثاني، الإيمان والعقل،
http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_15101998_fides-et-ratio_ar.html

(١٢٠) كلمة الله، مصدر سابق، الفقرة ٨.

البدئـيّ الذي أنتَـجَ الأكوانَ، والتوحُّدِ مع الزمـن المقدَّس الذي أعطى العـالَمَ دفعتَهُ الأولى، واستحضـارِه مرةً أخـرى وعيشِه والذوبان فيـه، في حالةٍ من الانقطـاع الكلّي عن الزمن الدنيويّ المعتاد[١٢١]. وهذه التقاليد لم تكن عبثيّة، إنّما سعى من خلالها البابليُّ إلى إعادة تفعيلِ الخلـق عبرَ إعادةِ إنتاجه. فـكلُّ شيءٍ في حياة البابليّين يتعلّقُ بالإلـه، من المرض إلى السعادة والحـزن، وبالتالي، لا يمكنُ الوصـولُ إلى حلٍّ أيّ مشكلةٍ من المشـاكل بمعزلٍ عن عناصرها التكوينيّـة، لملاحظةِ كيفيّة خلقهـا وإعادة إنتاجه من جديد، فالزمنُ هو الإله أو حيث تجلّت قـدراتُ الإله، فعندما يمرضُ الإنسان، شفاؤهُ لا يكونُ من خلال الدواء، إنّما يحتاجُ إلى فهم كيفيّـةِ خلقِ الله له، والقيام بالتعاويذ المناسبـة للخلاص منه، وتشيرُ التعويذاتُ التي وُجدت إلى هذا، حيثُ تروي إحداها كيفيّة تخلُّصِ الإنسانِ من وجع الأسنان، وتقول،

> من بعد أن خَلَق «آنو» السماء خلقت السماءُ الأرض، وخلقت الأرضُ الأنهار، وخلقت الأنهارُ الجـداولَ والقنوات، وخلقتَ الجـداولُ الأهوار، وخلقت الأهوارُ الـدودة. وذهبت الدودةُ إلى الإلـه «شمش» و«آيا» وبكت وذرفت الدمـوع، وقالت، «ماذا تعطينـي لطعامي؟ وما تعطيني لأمتصّه»؟ فأجابها آيا، «سأعطيك التين الناضج والمشمش». فقالت، «وما جدوى التين الناضج والمشمش لي؟ ضعني في الأسنان، واجعل مسكني اللثّة، لكي امتصّ الأسنان وأقرض اللثّة وآكل جذورهـا». ويعقب ذلك توجيهُ التعويذةِ على الدودة، «لأنّـك قلت هكذا يا دودة فليحطمنّك الإله 'آيا»[١٢٢].

وهذه العادةُ التي تقومُ على إعادةِ استحضارِ الزمن البدئيّ للأشياء ليست فريدةً في تاريخ الإنسانيّـة، إذ تسعى الكثيـرُ من الشعوب إلى هذا الأمر، ولكنّ التميّزَ يمكنُ رصدُهُ في كيفيّةِ التنظيرِ الدينيّ لفكرة الزمان، حيث قسّمَ البابليّون الزمانَ إلى أنواع متعددة:

**٣. ١. ١. زمـنٌ سرمديّ**: وهو زمن إلهيّ محض، وتـروي أسطورةُ **الإنيوما إيليش**[١٢٣] هذا الأمر من خلال مقدّمة، تقول،

> عندما في الأعالي لم يكن هناك سمـاء
> وفي الأسفـل لم يكن هنـالك أرض
> لم يكن من الآلهة سوى آبسو، أبوهـم
> وممو، وتعامة التي حملت بهم جميعًا
> يمزجـون أمواههـم معًا[١٢٤]

(١٢١) فراس السوّاح، مغامرة العقل الأولى (دمشق: دار علاء الدين، الطبعة ١١)، الصفحة ٢٨.
(١٢٢) طه باقر، مقدّمة في أدب العراق القديم (العراق: جامعة بغداد، كلّيّة الآداب)، الصفحة ٨٤.
(١٢٣) الإنيوما إيليش أي أسطورة الخلق في البابليّة.
(١٢٤) فراس السوّاح، الأسطورة والمعنى (دمشق: دار علاء الدين، ١٩٩٧)، الصفحة ٩٣.

وهـذا الزمن هو زمـنٌ إلهيّ سرمديّ، لا ماهيَّة لـه، وما اختيارُ المـاء إلّا في سبيل إظهار غيـابِ التحديد للـذات الإلهيّة، لأنَّ الماء يتشكّل بحسب الأشـكال الّتي يوضع فيها، وهو ليـس مستقلًّا بذاته، وعلى الرغم ممّا يُظهِرُهُ النصُّ عـن تعدُّد الذات، ولكنّه ينشدُ وحدةً في حقيقتِـه، لأنّ الثلاثيّ الإلهيّ المؤلّفَ مـن الأب الأزلي والأمّ الأزليّة والابن الأزليّ، لا يوجد فاصل بينهم، وهم غير مستقلّين.

**٣ . ١ . ٢. زمنُ تكوينٍ بدئيّ**: وهو زمنٌ تحرّكت فيه العناصر الأولى، فخلقت الآلهة الشباب، الّتي ما لبثت أن ثارت على الآلهة المـُسنّة، فحوّلتها إلى العناصر الّتي يتألّف منها الكون، ثمّ أقامت نظامًا، وضعت على رأسِه مردوخ الذي انتصر على تعامة، ومع ظهور هذا الجيل تبدأ إرهاصات الزمن، وتصف نهاية اللوح الرابع هذا الأمر، فتقول،

خلق [مردوخ] محطّات لكبارِ الآلهة
أوجَدَ لكلٍّ مثيله من النجوم
وحدَّد السنة وقسَّمَ أجزاءها
ولكلٍّ من الاثني عشر شهرًا أوجَدَ ثلاثة أبراج...
ثمّ أخرَجَ القمرَ فسطَعَ نورُهُ، وأوكَلَهُ بالليل[١٢٥]

**٣ . ١ . ٣. زمـنُ تنظيم**: وفيه بدأ مردوخ تنظيمَ العالم، فقامَ بتوزيع الآلهة إلى ناظمةٍ للسماء وأخـرى ناظمةٍ للأرض، وخلَـقَ معبد إيزاجيلا ومن ثمّ خلَقَ الإنسـانَ من دم تعامة، ليقوم بفعلِ العبادةِ وخدمة الآلهة، تقول الملحمة،

أخَذَ من لُعابِ تعامةَ وخلَقَ منه [...]
خلَقَ منه الغيومَ وحمّلها بالأمطار...
[تسألُ الآلهة مردوخ]
بعدَ كلِّ ما صنعت يداك، لمن ستُوكلُ سلطانَك؟
وفوقَ الأرضِ الّتي ابتدَعَتها يداك،
لمن ستوكلُ حكمَكَ؟

**٣ . ١ . ٤. زمنٌ تاريخيّ**: وهو زمنٌ هامشيّ، لا يكتسبُ مشروعيّتَهُ الوجوديّةَ إلّا من خلالِ فهـم هدف خلق الإنســان - والمتمثّل بمساعـدة الآلهة وخدمتها من أجـل استمرار النظام الذي نشأ بعد الانتصـارِ على الفوضى السكونيّة الكونيّة المتمثّل بتعامة، هذه الفوضى الّتي تُشكل مادّة الخلق، والّتي إذا أُهملت قد تعودُ إلى الحياة لتنتقمَ لنفسها. من هنا تأتي الملحمةُ لبـثّ الروحِ الطقسيّ الذي يُعيدُ إنتاجَ الحادثة الكونيّـة، ليُثبتَ فعلَ الانتصار ويثبِّت نتائجه

(١٢٥) **الأسطورة والمعنى**، مصدر سابق، الصفحة ٩٥.

ومعناه، وذلك كلّه، «مساعدة من العبادة لآلهتها في المعركة الدائرة مع قوى الفوضى والعماء. فالمعركةُ البدئيّة لم تحدث مرّةً واحدةً وكفى، بل هي معركةٌ متجدّدة، يُشارك بها البشر طقسيًّا، فيشدّون أزرَ آلهتهم ويعطونها سندًا ومددًا»[١٢٦].

## استنتاج

الزمنُ في النصوص البابليّة القديمة، هو زمنٌ قدسيّ، لا وجودَ للبشر فيه إلّا كعبيد، يقومون بالأمر الطقسيّ للمحافظة على النظام، وحتّى لا يعود الكونُ مرّةً أخرى إلى مرحلة الفوضى والعماء السكونيّ.

## ٣.ب. الزمن في الزرَدشتيّة

ينقسمُ الزمنُ في الزرَدشتيّة إلى أقسامٍ متعدّدة:

٣. ٢. أ. **زمنٌ بدئيّ غير محدّد**، توجدُ فيه الكينونات الوجوديّة بذاتها لا شيء معَها، وهذا الزمن، يقسَّم إلى نوعين:

٣. ٢. ١. ١. **زمنٌ بدئيّ تامّ**: لا يوجد فيه إلّا أورمازد،[١٢٧] وأهريمان[١٢٨]، وكلٌّ منهما يعيش في عالمٍ مستقلٍّ عن الآخر، وتقول **الأفستا**، «كان الفراغ يملأ بين المكانين، 'مكان الدمار والظلمات'»[١٢٩]. وهذا الزمنُ هو زمنٌ سرمديّ لا تُعرَف بدايتُه، وفيه كانت كلُّ قوّةٍ تعيش كينونَتَها الخاصّة بها، لا تتنبّه للأخرى.

٣. ٢. ١. ٢. **زمنٌ بدئيٌّ إدراكيّ**: بدأ عندما تنبّه أهريمان إلى النورِ المـُنبعث من أورمازد، فحنق من طهارته، وحاول أن يقضي عليه؛ تقول **الأفستا**،

> لم يعرف أهريمان لجهله بوجود أورمازد، وبعدَ أن نَهَضَ من الهاوية ولَجَ إلى النور الذي رآه، وبسبب طبيعته المدمِّرة والغيّورة سارَعَ بتدمير نور أورمازد... وهو رأى أنّ شجاعةَ وتفوُّقَ أورمازد أكثر بكثير من شجاعته وتفوُّقه، فهَرَبَ إلى الغياهب والظلمات، وهنالك خلَقَ الكثيرَ من الأبالسة والشياطين، ومخلوقات مدمِّرة من أجل الترهيب والهلاك[١٣٠].

---

(١٢٦) **مغامرة العقل الأولى**، مصدر سابق، الصفحة ٢٨.

(١٢٧) إله الخير في الزرادشتية، وهو ثابت وغير متناه في الزمن، وهو كائنٌ ويكون وسيظلُّ دومًا.

(١٢٨) إله الشر، الذي كان ويكون ولكنّه لن يدوم.

(١٢٩) أفستا: الكتاب المقدّس عند الزرادشتية، إعداد الدكتور خليل عبد الرحمن (دمشق: دار الروافد، بنداهشين) الفصل ١، الصفحة ٧٩٤.

(١٣٠) المصدر نفسه، الصفحة ٧٩٥.

وهذا الزمنُ الإدراكيّ، شهِدَ صراعًا بين نزعتين، الأولى تُحاولُ أن تُثبِّتَ الواقعَ على ما هو عليـه، والثانية تتحكّم بها روح الاستئثار، وتحاولُ تدميرَ العناصر الخيِّرة. وتتمثَّلُ أهميَّةُ هذا البُعد في الطابَعِ الإدراكيِّ للكينونات، حيثُ أدرك الخير والشرُّ ماهيَّتَهُما.

**٢. ٢. زمـنُ الحركة وتقرير النهايـات:** وهو الزمن الذي حاول فيه أورمازد تفادي الصدام مـع أهريمان، فقامَ بإقناعه بتحديد فترة زمنيَّة مُحددَّة للصـراع مُدَّتها تسعةُ آلاف سنة، فوافق أهريمان بسبب غفلَتِه وتسرُّعه، فهو لم يُدرِك أنَّ نهايةَ هذا الزمن، ستحملُ معها نهايَتَهُ الحتميَّة؛ تقول **الأفستا**،

عـرف أورمـازد بفضل معرفَته الكُلّيَّة أنّه في خلال هذه التسعـة آلاف سنة، فإنّ ثلاثةَ آلاف منها ستجـري حسـبَ إرادَته، وثلاثـة آلاف سنة أخرى تكون فـترة اختلاط إرادتهمـا، وفي الثلاثة الأخيرة فإنّ أهريمان سيَضعف ويتوقَّف عن الصراع[١٣١].

**٢. ٣. زمـنُ الصـراع والسـعي:** وهو الزمنُ الـذي تلي الاتّفاق، حيثُ أخـذَ كلُّ إله بخلقِ الأشياء الّتي تنتمي إليه، فخلَقَ أورمازد العناصرَ الخيِّرة وكان آخرَها الإنسان، تقول **الأفستا**،

قـام أورمازد [...] بـأداء طقس روحانيّ، وبهذا أسّس لوسائل جمّـى وضروريّة لتحطيم العدوّ، تشـاوَرَ مع الوعي وفرافاشي حكماء الناس، ومع الحكمة الكليّة القائدة، فظهَرَ للنّاس، وقال، 'ما هـو الشـيء الأفضل والمحبّب لديكم لأنفِّذَهُ لكم في هذه الدنيـا: أأدعكم مع أجسادكم تقاتلون أهريمـان وترونَهُ قد تحطّم، [وفي النهاية] أجعلُكم معافينَ فأعيدُكم إلى العالم خالدين إلى الأبد، لا تهرَمـون ولا يصيبُكـم أذى، أو أضطرّ أن أدافعَ عنكم ضدّ العدو دائمًـا أبدًا'؟ حينَها وافَقَ أعداء الكـذب على الحكمة الكليَّة القائدة، وليلحق أهريمـان بهمّ الشر، ولكن في النهاية يظهرون على الأرض ثانيةً من دون منافسين وأعداء، معافين، خالدين ومتجسّدين إلى أبد الآبدين[١٣٢].

وخلـق أهريمان العناصِرَ الشرِّيرة ومنها الكذب والخداع والثعابين، وبدأ معرَكَتَهُ بالقضاء علـى مخلوقات أورمازد وتحطيمها، لذلك فالعالَـمُ الذي نعيشُ فيه هو عالـَمُ صراع وتدافُع، يُشـارِكُ فيها الإنسانُ بالمعركة نتيجـةَ إرادة حرَّة بغيةَ القضاء على الشرّ، لذلك عليه أن يعمَلَ بشـكلٍ مستمرٍّ للوصول إلى هذا الهدف، وبالتـالي يُعتَبَرُ العملُ هدفًا بحدِّ ذاته، فمن خلال العمل يتقدَّسُ الإنسان ويتشبّه بأورمازد؛ تقول **الأفستا**،

مهمـا حدَثَ ومهمـا كان، دعْهُ يرضـي ويفرح الإنسـان [الصالح]، لكي يحميـه أورمازد من الأشـرار. لأنّ الإنسـانَ الصالحَ مثيلٌ للإلـه أورمازد، فعندما يقوم بفعل [هـذا يعني] أنّ أورمازد يقـوم مـن خلاله. المجدُ والطيبةُ لذاك الـذي يُرضي الصالح، سيبقى علـى الأرض طويلًا، وجنَّةُ

(١٣١) أفستا، مصدر سابق، الصفحة ٧٩٦.

(١٣٢) أفستا، مصدر سابق، الصفحة ٧٩٧.

ونورُ أورمازد والسعادةُ والطمأنينةُ ستكون له[١٣٣].

فالزمــن في الزرَدشتيّة هو زمنُ عمل، فأورمازد من خلال العمل الذي قامَ به، ظَهَرَ بكلِّ جبروتِــه وعظمَته، وهو ما أثارَ ردَّةَ فعلِ أهريمان. مــن هنا رفض الزرَدشتيّون مفهومَ الزُّهد؛ وإذا ما انسحبَ المرءُ من العالم، فإنّه بذلك ينبُذُ عالمَ الخالق، من هنا كان الزهد خطيئةً كبرى، مثَلُه كمَثَلِ الانغماسِ في الشهوات، وعلى الرجال واجبٌ دينيٌّ يفرض عليهم أن تكونَ لهم زوجــة وأولاد، حتّى يزيدوا من أتباع ديانة الخير، وليكونــوا من المؤمنين بالأفعال المقدَّسة، كذلك حرْثُ الأرض وفلاحتُها ورعيُ الماشية... ولمّا كانت الصحّة هبةً من الخالق، فإنّ على جميــع البشر أن يعملوا على التمتُّع بها ويكونوا أقدَرَ على القيام بالأعمال الصالحة، فالعملُ ملــحُ الحيــاة... وإلى جانبِ العملِ، لا بدَّ مــن الفِكر، حتّى يُمكَنَ قهــرُ الشكوك والرغبات السيِّئة[١٣٤].

## استنتاج

الزمنُ في الزرَدشتيّة هو زمنُ صراع بين قوى الخير والشر، والإنسانُ يشارِكُ في هذه المعركة مــن خلالِ منعِ العناصر الّتي تحمِــلُ بطيّاتها الشرَّ من التسلسل إلى الأرض، وبالتالي فهو عليه القيــامُ بالأعمالِ الأخلاقيّــة، ويبتعدُ عن كلِّ ما يســيء إلى جسده والعــالمِ المحيطِ به، وهذا السببُ هو الذي دفعَهُم إلى رفضِ دفنِ الموتى في الأرض لأنَّ الجثَّة تُسبِّبُ النجاسةَ للتراب.

فــكلُّ الأمور تُعدُّ لليوم الآخر، حين يقفُ الإنسانُ يــومَ البعث أمام أورمازد، ويُعادُ إليه جسدُهُ وتحضُرُ أعمالُهُ الصالحةُ والسيِّئة، ويحاسَبُ على كلِّ عَمَل، ثمَّ يطهُر بالمعادن المشتعلة، الّتي سيُصهَرُ فيها أهريمان، تقول **الأفستا**،

> [ستُذابُ في المعدن المنصهر كلُّ الأعمال الشرّيرة]، وكذلك الروائح الكريهة والأوساخ [...]، وسيسقُــطُ أهريمان أيضًا في هــذا المعدن المنصهر، سيأخذ [أورمازد] أرضَ جهنّم لتوسيع العالم، وسينبعثُ العالمُ حسبَ إرادَتِه، والعالمُ سيصيرُ خالدًا إلى أبد الآبدين[١٣٥].

## ٣.٣. الزمن في الديانات الهندوسيّة

تقــومُ الهندوسيّةُ على نظريّة وحدةِ الوجود، بالتالي فالخالقُ هو كلُّ شيء، وليس في الوجود

(١٣٣) **الأفستا**، مصدر سابق، فصل 'باسم الربِّ الخالق'، الصفحة ٨٣٦.

(١٣٤) كامل سعفان، **معتقدات آسيويّة** (القاهرة: دار الندى، الطبعة ١، ١٩٩٩)، الصفحة ١٢٣.

(١٣٥) **الأفستا**، مصدر سابق، جوهر البعث، الصفحة ٨٢٧.

إلّا الله؛ تقول **بهغفض غيطا**، «من الأحرُف أنا الحرف «أ»، ومن الكلمات المركّبة أنا الثنائيّ. أنـا أيضًا الزمانُ الذي لا يفنى، ومن الخالقين أنا «برهما» الذي تشخّص أوجهه المتعدّدة من كلّ الجهات»[١٣٦].

وهذا الكلام يدلُّ بوضوحٍ على وحدة الوجود، فالألفُ هي الأصل الّتي تصدر منه كلُّ الحروف، فهو بداية الصوت، وهو الزمانُ لأنّه القاطعُ القاتلُ لكلِّ شيء، فبراهما هو الروح الكلّـيّ، والوجود الـمُطلـق، فهو سيِّدُ كلِّ ما كان، وكلّ ما سيأتي. إنّه في الوقت ذاته، هذا اليـوم والغـد. وعندما تجلّى كريشنـا إلى أرجون في صورةِ إله كونيّ، أعلـن قائلًا، «من كلّ الخلـق أنـا البداية والوسط والنهاية، يـا أرجون، ومن العلوم أنا علمُ الـذات الروحيّ، ومن علماء المنطق أنا الحقيقةُ الحاسمة»[١٣٧]. توضحُ هذه الآية أنَّ الكونَ في كلِّ مظاهرِه الظاهرة والمستترة، وكذا الروحُ في كلِّ أوضاعها المشروطة وغير المشروطة، يرجعان إلى البرهما.

فالزمـنُ، شأنَ الأبديَّة، هما وجهان لمبدإٍ واحد. نـدلُّ عليه بالقول في البراهما، اللحظة الحاضـرة المتحرِّكة واللحظـة الحاضرة الثابتة تتطابقان، أي أنَّ الزمـان في البراهما هو ثابتٌ ومتحـرِّك، في الآن ذاتـه؛ يقول براهما لأرجـون، «علاوة على ذلك يا أرجـون، أنا بذرةُ الموجـودات كلّها، ولا يوجد شيءٌ - متحـرِّكٌ أو ثابت - بدوني»[١٣٨]. وهذه المفارقة تجعل الزمـنَ ينقسم إلى قسمين، يقول نصّ فيدي، «إنَّ المرحلةَ الّتي تسبق شروقَ الشمس هي من دون زمـانٍ ولا تقبل التجزئة. لكن ما أن يبدأ شروق الشمس حتّى يكون الزمان الذي يقبل القسمة والتجزئة، ويأخذ شكلَ السنة»[١٣٩].

والكلام السابق، يذهب إلى زمانين، زمن الديمومة وزمن الصيرورة والتحوُّلات الدائمة، في كلٍّ منهما شمسٌ مشرقة، الأولى لا يعيشُها إلّا الحكيم، تظلُّ الشمسُ ثابتةً لا تتحرّك، بعد أن تشرق، وحيدةً في الوسط، فالإشراقُ الذهنيُّ والفهمُ يحقّقان معجزةَ الخروجِ من الزمان، والانتقال إلى العيش فيه.

أمّـا الثانيـة، فهي شمسُنا، الّتي تمثّلُ عـالمَ الصيرورة والتحوُّل، وهُمـا، وعلى الرغم من اختلافهمـا، يُمثّلان وجهان لحقيقةٍ واحدة، غـيرَ متبادلة، وهي حقيقةُ براهما الّتي يجب أن

(١٣٦) **بهغفض غيطا**، تعليق ا.س. بهكطي فيدانت سوامي بربهوباض، ترجمة رابح يونس (بيروت: دار كتب بهكطي فيدانت، ١٩٧٢)، الآية ٣٣، الصفحة ٥٢٤.

(١٣٧) **بهغفض غيطا**، الآية ٣٢، الصفحة ٥٢٣.

(١٣٨) **بهغفض غيطا**، الآية ٣٩، الصفحة ٥٢٩.

(١٣٩) ميرسيا ايلياد، **صور ورموز**، ترجمة حسيب كاسوحة (دمشق: وزارة الثقافة السوريّة، ١٩٩٨) الصفحة ١٠١.

يتوجّه إليه الإنسانُ للاتّحاد به، وهذا لا يتمُّ إلّا عبرَ التأمُّلِ التجاوزيِّ المبنيِّ على تجاوزِ الشرط البشريّ والاندماج بالنظام الكونيّ القاهر للزمان.

فهذا العالـمُ الذي نحياه، ليس حقيقةً واقعيّة، إنّما هو قاعدةٌ للوصول إلى مرحلة الوعي، هذا الوعي الذي يُخرِجُ الإنسانَ من سلسلة الولادات والموت إلى الوحدة مع المطلق. من هنا تصبح الحياةُ لحظةَ انطلاقٍ وتحرُّرٍ يقوم بها الإنسان بشكلٍ قصديّ لتحقيق غايات متعدِّدة:

١. إيجادُ التماثلِ مع الزمان الكونيّ، ليصبحَ الزمانُ الخاصُّ جزءًا منه، وهذا لا يتمُّ إلّا من خلال رياضةِ تُماثِلُ بين نوبات تنفُّسِ القاصد وبين الزمان الكونيّ الكبير.

٢. استردادُ المدِّ الزمانيِّ الماضي المعروف باسم سارا، بمعنى أنّه يعودُ إلى الوراء، ليحيا من جديد حيواته السابقة ليحرِقَها، ويتخلَّصَ من نتائجِها الكرميَّة، الّتي تتمثَّل في الدورات الكونيَّة المتكرِّرة.

٣. توحيـدُ الأضـداد، فالتجرُبـة الّتي يعيشها الهندوسـيّ، فزفيرُ الإنسـان يُقابِلُ القمرَ وشهيقُهُ يماثِلُ الشمسَ، والتحكم بهما يؤدّي إلى التحكم بإيقاع الزمان،

وهـذا التوحيـد المنطـوي على المفارقـة، والذي يجمـع الوريديـن الروحانيّين «أيـدا» [القمر] و«بنـكالا» [الشمسـ] مع التيّاريـن القطبيّين [تيّار الطاقـة الجسميّة وتيّار اللطاقـة الحيويّة]، إنّما يضاهـي توحيدَ الشمسِ والقمـر، أي فناءَ الكون المُنظّـم، وإعادةَ اندماج الأضـداد. هذا الأمر يَحمِـلُ على القول بـأنَّ مُمارِس اليوغا يتعالى، في الآن ذاته، على الكـونِ المخلوق، وعلى الزمان الذي يحكم مسيرةَ ذلك الكون[١٤٠].

## استنتاج

الـمُطلـق هو الزمان في الهندوسيّة، فهو كلُّ شـيء ولا شيءَ خارجُهُ، ومهمَّةُ الإنسان إيجادُ التجانس معَهُ والخروجُ من زمـن الصيرورة والتحوُّل، الذي يعيش فيه. والفردُ الهندوسيّ، يبـذل جهدَهُ من أجل تعديلِ ما تحت الشعور، ليجعلَـهُ في النهاية، نقيًّا صافيًا، وليعملَ على إحراقـه وعلى تدمـيره، إنّما يستهدف إنقاذَ نفسه من عمل الذاكـرة، أي أنّه يعملُ على إلغاء فعلِ الزمنِ المتغيِّر للدُّخول في الزمن الكونيّ الثابت.

(١٤٠) صور ورموز، مصدر سابق، الصفحة ١٠١.

## خاتمة

الزمـنُ في المجتمعـات الدينيّة، ليسَ عبارةً عن وحـدات فيزيقيّـة تُقْسَّمُ إلى أيّـام وشهور وسنـوات...، إنّما هو جزء لا يتجزّأ من المنظومات الدينيّة يتبعُها، ويتحرّكُ في إطارِها العامّ. كما أنَّ الزمنَ ليس بالضرورة عبارة عن دورة حادَّة تُقسَّم إلى ثلاثة أقسام، زمنُ كوسموغونيّ وزمـنُ تنظيم وزمـنُ، كما أشار إلى ذلك الباحـث ميرسيا إيلياد، والّتـي أراد أن يوضح من خلالهـا أنّه تَعبيرٌ عن حنينٍ إلى العَوْدِ الأبديّ، الذي يرتبطُ بالحنين إلى الأصول، إنّما هو جزءٌ مـن فهم الإنسان والمنظومةِ الّتي يتبع لها، لذلك لا تخلـو نظريّة دينيّة من رؤيةٍ متكاملةٍ عن الزمان. وهي، وإن اشتركت في التسمية، ولكنّها اختلفت في الفهم والمقصد.

# الميرداماد والحدوثُ الدهريّ للعالم

## سجّـــاد رضوي[1]

ترجمة: محمود يونس

يتخـيّرُ الميرداماد لنفسه منطقـةً وَسَطًا بين الإصـرار الكلاميّ على الحـدوث الزمانيّ للعالم والمُقتضـى الفلسفيّ بسَبَق العَـدَم الصريح للعالم (الحدوث الذاتيّ)، فـيرى أنّ العالمَ مسبوقٌ بالعـدم النسبـيّ، أي إنّه كان في القـوّة فانتقلَ إلى الفعل. فالعالم حـادثٌ دهرًا، لا زمانًا ولا ذاتًـا (سرمدًا)، وهذه أدوارٌ زمنيّةٌ صيروريّةٌ تضاهـي مستويات أنطلوجيّة ثلاثة. والدهر هو حيث تكون المعقولات، وهو المستوى الحاسم للعلاقة بين الله الثابت والعالم المُتغيّر وهو غير السرمد حيث الله في تفرُّد؛ العالمُ في تأخُّرٍ مُطلقٍ عن الذات.

لم يحصل يومًا أن عُولجت فلسفةُ الزمان، في الفكر الفلسفيّ لما قبل الحداثة، بمعزلٍ عن مسألة العـالم وارتباطه بمبدئه. وبغضّ النظر عن توافرِ فهمٍ قاطعٍ لماهيّة الزمـان وتصنيفه – حقيقيًّا فُرِضَـ أو اعتباريًّـا وُجِد – لدى عددٍ مـن المفكّرين والفلاسفة، فإنّ الاختـلافَ بينهم وَقَعَ في كـونِ العـالم مخلوقًا في الزمان أو كونه صادرًا منطقيًّا عن مبدئـه الأزليّ – سواءً أكان هذا المبـدأ هو الواحد في الأفلاطونيّة المُحدَثة، أو المحرّك غير المتحرّك في الأرسطيّة، أو الإله في الأديان التوحيديّة. ومن الأسئلة المرتبطة بهذه المسألة اثنان أساسيّان. أوّلًا، كيف لإلهٍ صَمَدٍ أزليٍّ أن يخلـقَ أو يكـون فاعلًا في الزمان أو مع الزمان؟ ثانيًا، أنّـى لإلهٍ كلّيِّ العلم أنْ يمتلكَ معرفةً أزليّـةً وأن يكون، في الوقت عينه، عالمًا بالأحداث المُحتملة 'في المستقبل'[2]؟ سأولي

(١) أستاذ الدراسات الإسلاميّة في جامعة إكستر ببريطانيا.

(٢) لمناقشات متبصِّرة لهذه المسألة في فلسفة الدين، انظر، Paul Helm, *Eternal God* (Oxford: Clarendon Press, 1997); William Hasker, *God, Time and Knowledge* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1998); Norman Kretzman and Eleonore Stump, 'Eternity', *Journal of Philosophy* 78 (1981), 429-58; William Lane Craig, *God, Time and Eternity* (Dordrecht: Kluwer Academic Publishers، 2001).

يرى معظم الباحثين الأكاديميّين الله على أنّه يتخطّى الزمان، هو سرمديٌّ لا زمانَ يحدّه، وبالتالي، فهم ينظرون بريبة إلى النقد الآتي من التقليد التحليليّ في فلسفة الدين والذي يرفض القول بإله خارج الزمان وفاعلٍ فيه في آن، ويراه قولًا غيرَ متماسك – كان لعمل بايك Pike المهمّ دورٌ بارزٌ في هذا التصوُّر. كمثالٍ جيِّدٍ على النقد التحليليّ أحيلك إلى Anthony Kenny, *The God of the Philosophers* (Oxford: Clarendon Press, 1986), 38 ff.

السـؤالَ الأوّلَ عنايتي إذ الثاني يستدعي شرحًا مُفصّـلا لمسألتَي التوتُّر tensing والسببيّة، في حين أنّ ما يعنيني هاهنا هو مشكلة الزمان و'الحدوث'، لا العلاقة المستمرّة بين الله، والزمان والكون.

وقبـل الولـوج في مسألـة الزمان في الحقبـة الصفويّة، لا بدّ من فَهـم تحوُّلات الخطاب الفلسفـيّ، آنذاك، في تمايُزه عن الحقبات السابقة. ففي حين صنّفَ الفلاسَفةُ الأوائل الزمانَ في عِداد مسائلِ الفيزياء، أسوةً بمتلازماته من المادّة والمكان والحركة، وربطوه ذهنًا بالامتداد المـكانيّ، فـإنّ فلسفة الزمـان في نسختها الصفويّـة، ارتبطت بوثاقة بالنقاش الأساسيّ في الميتافيزيقا، وبالتحديد بمسألة الوجـود. إذًا، كان السؤال عند مُفكّرينا: كيف يرتبط الزمان بالوجـود؟ وهنا تحوّلاتٌ بارزةٌ أخـرى. ففي حين أنتجَ مفكّرون كابن سينا (ت. ١٠٣٧م) منظومـةً مبدعـةً مبنيّةً على أرْسَطَة [نسبـةً إلى أرسطو] مبادئ الأفلاطونيّـة المُحدَثة، بدا أنّ المفكّريـن الصفويّين انهمكوا، وعن وعـي تامّ، بإعادة إحياء التقليـد الأفلاطونيّ المُحدَث، المُغرِق في العراقة، والساعـي إلى التكاملِ بين الفلسفة والمسلك المعنـويّ، بين الأنطلوجيا والسيكولوجيا. من المعالم المفتاحيّـة لهذا التحوُّل، الانصرافُ عن الميتافيزيقا الأرسطيّة التي ترى إلى المادّة على أنّها جواهر ثابتة ومستقرّة، إلى فهم أكثر حركيّةً للوقائع كبنًى للأحداث أو، بتعبيـر هـنري كـوربـان Henry Corbin (ت. ١٩٧٨)، كـ'أفعـال وجـوديّـة acts of being'[٣]. أضف إلى ذلك أنّ المفكّرين الصفويّين كانوا مولعين بالتراكيب [المنطقيّة]، حتّـى منها تلك التـي تنضوي تحت ما يُسمّيـه القُروسطيّون اتّحادَ المتقابلَـين *coincidentiae oppositorum*: السرمـد والزمان المـادّيّ، الخلق والفيضـ، السرمد والحـدوث[٤]. وأخيرًا، فيما يرتبـط بمسألة الزمان، فإنّ المفكّرين الصفويّين رفضوا التصـوُّرَ ذا البُعد الواحد للزمان كسلسلة تمتدُّ من ما قبل السرمد لتصلَ إلى وقتنا هذا ومن ثمّ إلى المستقبل وإلى ما بعد السرمد. هم أبدوا نموذجًا مُغايرًا يفهمُ الزمانَ كحلقات من عمليّات أنطلوجيّة لها تأثيرها على دوائرَ مـن الوجود مختلفة. الدائرةُ المحوريّة هي عالَم الظواهر حيـث الزمان المادّيّ؛ تأتي بعد هذه الدائـرة دائرةُ الدهر ومن ثمّ تترى دائرةُ الأزل. ومـن الواضح تمامًا أنّ فلاسفة ذلك العصر، عندمـا تكلّموا عن إلهٍ خالد، كانوا مؤمنين بأنّه إلهٌ لازمانيّ (خارج عمود الزمان) وهو رأيٌ

(٣) Henry Corbin, *En Islam Iranien* (Paris : Gallimard, 1972), vol. iv.

(٤) Henry Corbin, *Temple and Contemplation*, trans. P. Sherrard (London: Kegan Paul International, 1986), 375-6 ؛ لمناقشـة لموضـوع 'وحدة المتقابـلات' في تاريخ الأديان، وبالتحديد في فكـر كوربان، انظـر، Wasserstrom, *Religion after Religion* (Princeton: Princeton University Press, 1999), 67-82.

لم يكن غير شائع في حينه[٥].

سوف أدرس، في مضمار هذا البحث، المواقفَ حول الزمانِ والخلْقِ لمفكّرٍ مهمٍّ كان واحدًا من الثلاثة الذين عدَّهُم هنري كوربان ممثّلي 'مدرسة أصفهان'، عنيت به الميرداماد (١٥٦١–١٦٣١م)[٦] أو المير برهان الدين محقّق باقر أستراباديّ المعروف بالداماد، وقد كان من أبرز حاشية الشاه عبّاس الأوّل (١٥٧١–١٦٢٩م) وعالمًا من صفوة علماء أصفهان[٧]. كان الميرداماد سليل عائلة بارزة من السادة [حفدة النبيّ صلّى الله عليه وآله] في أستراباد، وحفيد المجتهد الكبير المحقّق الكركيّ (ت. ١٥٣٨)، فجمع في نَسَبه هيبة الانتساب إلى السادة والمقامَ العلميّ الرفيع للعلماء العامليّين [نسبةً إلى جبل عامل]. كما أنّه كان قاضيًا وفيلسوفًا ومتكلّمًا حاذقًا، وخدم في منصب شيخ الإسلام في أصفهان، عاصمة الدولة الصفويّة، من عام ١٦٢١ إلى عام ١٦٣١، كما رئس احتفالَ تتويج الشاه صفي عام ١٦٢٩. ثمّ كان أنْ ذاع صيتُه بفعل مكانته وحصافته، فكتب عنه مؤرّخ البلاط، إسكندر بغ، عام ١٦١٦،

> هو يعيش اليوم في العاصمة أصفهان، وآمَلُ أن يظلّ وجوده الشريف مزيّنًا حديقةَ الزمن لمزيدٍ من السنين كيما ينعمَ طلبةُ العلم بأشعّة نور عقله الملكوتيّ[٨].

كان الميرداماد إشراقيَّ الهوى، عاليَ التقدير للتعديلات التي أدخلها شهاب الدين السُّهرورديّ (ت. ١١٩١) على المنظومة السينويّة، ومن موقعه هذا، أسّس مدرسةً للفلسفة تابَعَها من بعدِه تلامذته، السيّد أحمد العَلَويّ (ت. ١٦٥١)، وهو صهر الداماد، والملّا

(٥) من الحريّ أن نضيف أنّ ما ذُكر يُشكّل حجّة لصالح الوجود 'اللاديمومي durationless' لله لا كما رأى بعض لاهوتيّي الصيرورة process theologians المعاصرين، دليلًا على وقتيّته الدائمة.

(٦) لقد نَحَتَ كوربان مصطلح 'مدرسة أصفهان *l'école d'Isfahan*' وكرّس الفصل الرابع من عمله الأساسيّ، 'عن الإسلام في إيران *En Islam Iranien*'، لهذه المدرسة.

(٧) عن الميرداماد، انظر إسكندر بغ تركمان (ت. ١٦٣٣)، **تاريخ عالم آراى عباسى**، تحقيق أفشر (طهران: انتشارات اطّلاعات، ١٩٧١)، الجزء الأوّل، الصفحات ١٤٦–١٤٧؛ محمّد الحرّ العامليّ (ت. ١٦٩٣)، **أمل الآمل**، تحقيق السيّد أحمد الحسينيّ (النجف: المطبعة الحيدريّة، ١٩٦٥)، الجزء الثاني، الصفحات ٢٤٩–٥٠؛ سيّد علي خان بن معصوم الشيرازي (ت. ١٧٠٧)، **سُلافات العصر في محاسن الشعراء بكلّ مصر** (القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٨٩٤)، الصفحات ٤٨٥ إلى ٤٨٧؛ عبد الله الأفندي (ت. ١٧١٧)، **رياض العلماء وحياض الفضلاء**، تحقيق السيّد أحمد الحسينيّ (قم: مكتبة آية الله مرعشي، ١٩٨١)، الصفحات ٤٠ إلى ٤٤؛ سيّد محمّد باقر الخوانساريّ (ت. ١٨٩٨)، **روضة الجنّات** (طهران: المكتبة الإسلاميّة، ١٩٧٦)، الجزء الثاني، الصفحة 234؛ H. Dabashi, 'Mīr A. Dāmād', EIr, vi. 623-6; Sajjad Rizvi, 'Mīr Dāmād', *EIr* suppl., forthcoming؛ علي موسوي 'Dāmād', in *History of Islamice Philosophy*, eds. S. H. Nasr and O. Leaman (London: Routledge, 1996), i. 597-634؛ بهبهانيّ، **حكيم أستراباد** (طهران: مطبعة جامعة طهران، الطبعة الثالثة، ١٩٩٨). أمّا أفضل دراسة جديدة عن الميرداماد فكانت، 'عليّ أوجبي، ميرداماد: **بنيانگذار حكمت يماني** (طهران: انتشارات ساحت، ٢٠٠٢)'. وقد نقّح أوجبي عددًا من الكتب الأساسيّة للميرداماد.

(٨) إسكندر بغ، مصدر سابق، الصفحة ١٤٧.

شمسا الجيلانيّ (١٦٨٧). أمّا أشهر تلامذته، وربّما أبرز فلاسفة الصفويّة، صدر الدين محمّد بن إبراهيم الشيرازيّ المعروف بملّا صدرا (ت. ١٦٣٥)، فقد خالفَ رؤى أستاذه الفلسفيّةَ ومن ضمنها ما اتّصل بالزمان وخلق الكون[٩]. وكثيرًا ما يُنظر إلى أعمال الميرداماد على أنّها 'مُبهمة'. إنّ تركيباته اللغويّة المزخرفة ومصطلحاته الصعبة والمهجورة، تركت أثرًا (هل كان مقصودًا؟) صدَّ الباحثين عن تحليل أعماله. بأيّ الأحوال، تظلّ المدرسة التي أنشأها، في إطار التقاليد الفلسفيّة في إيران الصفويّة، وبعدَها، بديلًا وكفوًا للصرح الفلسفيّ الذي أقامه الملّا صدرا. إلّا أنّ فلسفة الملا صدرا هيمنت على المشهد الفلسفيّ الإيرانيّ فانصرف الباحثون إليها. ومن بين الغربيّين، كان كوربان من الباحثين القلائل الذين احتكوا بفكر الميرداماد وكتبوا عنه في اللغات الأوروبيّة. بيد أنّ كوربان عُنيَ، أكثر ما عُني، وفي الأمر دلالةٌ واضحةٌ على منهجه وأسلوبه، بتحليل الرؤية الروحيّة للميرداماد والعرض الذي بَسَطَهُ للعالَم المُتخيَّل، وهو حالة وجوديّة أُنطُلوجيّة تتوسّط عالَمَ المعقول (عالم المُثُل)، وعالَمَ الأجسام المادّيّة المحسوسة[١٠]. بالتالي، فإنّ كوربان، بذلك، يتجاهل النظريّةَ التي بها حاز الميرداماد شهرَته، أي الحلّ المبدع لمشكلة حدوث الكون وعلاقتها بمسألة الزمان.

يقول أوغسطين في الجزء ١١، الفصل ١٤، من كتابه '**الاعترافات** *Confessions*': «ما هو الزمان إذًا؟ إن لم يسألني أحدٌ، فأنا أعرفُه ما هو؛ إن أردتُ تفسيرَه لمن يسأل، فأنا لا أعرف».

الزمان، بالفعل، من أوضح وأعْقَد أوجُه الواقع. لكن، لِمَ تثير الأسئلة حول حقيقته كلُّ هذا الاهتمام؟ في المنظور المعاصر، فإنّ المفكرين المهتمّينَ بالأدب وبالأمّة وبالهويّة، يتحدّثون، على الأغلب، عن الزمان السرديّ[١١]، وكذا ينشغلُ فلاسفةُ اللغة بالكلام عن الزمانِ المتوتِّر tensed-time وما ينتُجُ عنه من نظريّات في المعنى، أمّا المناطقة فعن كيفيّات [جهات] modalities الزمان، الميتافيزيقيّون عن واقعيّته، إلخ. لكنّنا عندما نتأمّلُ فلسفات الزمان في العصر الصفويّ، في حال أخذنا الفلسفة الصفويّة على محمل الجدّ كما يحدونا كوربان، محقًّا، إليه، وفي حال تعهّدناها بمنهج نقديٍّ خلاق، فحريٌّ بنا أن نضع تلك النظريّات في سياقها، وأن ننظر في جدواها من حَيث انشغالُنا بنظريّات الزمان في راهننا.

(٩) عن ملّا صدرا وفكره، انظر Sajjad Rizvi, Mullā Sadrā Shīrāzī: His Life, Works and the Sources for Safavid Philosophy *Journal of Semitic Studies Supplements*, 18 (Oxford: Oxford University Press, 2006); Fazlur Rahman, *The Philosophy of Mullā* Sadrā (Albany, NY: State University of New York Press, 1975).

(١٠) Corbin, *En Islam Iranien*, iv. 30-53.

(١١) أجمل ما نُوقش الزمان السرديّ فعند بول ريكور، Paul Ricœur, *Temps et récit*, 3 vols. (Paris: Seuil, 1985).

علينا، إذًا، أن نبدأ بسؤال: لماذا تكون فكرة الزمان، تعريفه، وأنطلوجيّته مهمّةً لمفكّري اليوم؟ بواضح الإجابة، لأنّ الزمان يُنظر إليه كأحد متلازمات الأنطلوجيا (ببعض أوجهها على الأقلّ) وكأداة قياسٍ ما؛ لارتباطه بالحجج التي تُساق حول طبيعة العالم، وحول حدوثه كذلك. إذًا، تدور إحدى المسائل الأساسيّة في اللاهوت الفلسفيّ حول كونِ العالم حادثًا - له بداية (في الزمن) - أو كونِه واجبًا بالغير (بمبدئه)، غيرَ مسبوقٍ بالعدم - هذه هي نظريّة الفيض الشهيرة. وهاهنا مسألة مهمّة بخصوص الفعل الإلهيّ؛ هل هو اختياريّ أو ذرائعيّ instrumental؟ هل الكون معلولٌ مباشرٌ لفاعلٍ إلهيٍّ مختار أم هو صدورٌ حتميّ عن جوهر مبدئه؟ كان هذا مورد النزاع الأساسيّ بين متابعِي ابن سينا والمتكلّمين الغزّاليّين الذين رموا الفلاسفة بالابتداع لنفيهم قدرة الله على أن يخلق من العدم *ex nihilo*. إنّ مفتاح هذه القضيّة هو طبيعة الزمان ودوره في الكون، وعلاقته بمبدإ الكون[١٢].

في هذا السياق، يحضر الإسهام الأبرز - والأكثر غموضًا والتباسًا في واقع الأمر - الذي تقدّم به الميرداماد ووَسَمهُ بالحدوث الدهريّ. هو مبدأ يجمع بين الإصرار الكلاميّ على حدوث العالم نتيجة فعل إله مريد، وبين المُقتضى الفلسفيّ بإفاضة الإله الخيِّر، ضرورةً، الوجودَ الكونيَّ الأزليَّ[١٣]. وهذه نظريّةٌ تقوم على تراتبيّة الحدوث الناتجة عن أدوار الزمن الثلاثة الموجودة عند ابن سينا (ت. ١٠٣٧م)، أي الزمان والدهر والسرمد. يشرع الميرداماد، في كتابه 'القبسات'، بالبرهنة على نظريّته في الحدوث من خلال الاستشهاد ببعض المقاطع الأساسيّة من ابن سينا حول طبيعة الزمان وبمقطعٍ من **'كتاب التحصيل'** لتلميذ ابن سينا بهمنيار (ت. ١٠٦٦)[١٤].

---

(١٢) إلى حدٍّ ما، فإنّ الاشتغال الفلسفيّ المعاصر بالزمان له علاقةٌ ضعيفةٌ بالتحليل الذي نسوقه هنا، إذ هو أكثر ارتباطًا بمسائل الوقت الزمنيّ كما يتبدّى في صيغ الزمان والتواريخ، وبالسؤال النفسيّ حول (عدم) واقعيّة الزمان، بالإضافة إلى فيزياء الزمان المتضمّنة في دراسة اتّجاه الزمان كبُعد من أبعاد الوجود الماديّ، كما في المسألة الافتراضيّة المرتبطة بإمكانيّة السفر عبر الزمان. كذلك ينتج عن مسألة الإرادة الإلهيّة المشاكل التالية.

إذا كان الله كليّ القدرة ويمتلك معرفةً مسبقةً تشتمل على كلّ الممكنات المستقبليّة، بل كلّ المحتمَلات *possibilia*، فبأيّ معنًى تمتلك هذه الأحداث المستقبليّة إمكانًا حقيقيًّا؟ إن كان الله علّة الوجود (والزمان من ضمنه) وكان متساوقًا مع الزمان والمكان في شكل من أشكال المعيّة، فكيف له أن يمتلك «معرفةً مسبقةً» بما هو متساوقٌ معه، وكيف تؤدّي هذه المعرفة إلى ضوابط على الحريّة الإنسانيّة (بل والإلهيّة)؟ بخصوص مسألة الحرّيّة، انظر، Richard Taylor, 'Deliberation and Foreknowledge', *American Philosophical Quarterly* 1 (1964), 73-80.

(١٣) Henry Corbin, *Histoire de la Philosophie Islamique* (Paris: Fayard, 1962), 464.

(١٤) ميرداماد، كتاب القبسات، تحقيق مهدي محقّق، سيّد علي موسوي بهبهاني، توشيهكو إيزوتسو، وإبراهيم ديباجي (طهران: مؤسسة انتشارات وچاپ دانشگاه تهران، ١٩٧٨)، الصفحات ٦ إلى ١٠. لقد اكتمل هذا النصّ الأساسيّ سنة ١٠٣٤هـ/١٦٢٤-٥م، أي في نفس الوقت الذي اكتمل فيه عملان آخران مهمّان عن الحدوث، وهما 'رسالة الحدوث' (مقارنة بين أفلاطون وأرسطو) و'الصراط المستقيم' (وهذا النصّ الأخير صدر مؤخّرًا)؛ انظر، أوجبيّ، مقدّمة كتاب، الميرداماد، تقويم الإيمان (طهران: ميراث مكتوب، ١٩٩٨)، الصفحات ١٠١ إلى ١١٠.

يضـع الميرداماد التعريفَ التالي – وهو تعريفٌ ذو سمة صيروريّة – لأدوار الزمن قبل أن يورد اقتباساته من التقليد المشّائيّ،

> تتحصّـل للحصول في نفس الأمر، أوعيةٌ ثلاثة. فوعاءُ الوجود المتقـدِّر السيّال، أو العدم المتقدّر المستمـرّ للمتغيّرات الكيانيّة بما هي متغيّرة، زمان. ووعاءُ صريح الوجود المسبوق بالعدم الصريح، المرتفـع عـن أفق التقدّر واللاتقدُّر، للثابتات بما هي ثابتات، وهـو حاقّ متن الواقع، دهر. ووعاءُ بحـت الوجـود الثابت الحقّ المتقدّس عن عروض التغـيُّر مطلقًا، والمتعالي عن سبْـق العدم على الإطـلاق، وهـو صرْفُ الفعليّة المحضة الحقّة من كلّ جهة، سرمـد. وكما الدهرُ أرفعُ وأوسعُ من الزمان، فكذلك السرمد أعلى وأجلّ وأقدسُ وأكبرُ من الدهر[١٥].

بودّي أن أشير إلى خمس نقاط مفتاحيّة في هذا المقطع. لاحظ، أوّلًا، الطبيعة الصيروريّة للكيانات وللأدوار الزمنيّة التي تقابلها. لسنا هنا في إزاء ميتافيزيقا الجوهر السينويّة. حتّى الله هو صيرورةٌ من حيث كونُه صرْفَ فعليّة[١٦]. ثانيًا، لاحظ أنّ كلَا الموجودات والمعدومات تدخـل في مقولة الزمـان والتي تثير مسائلَ هامّة تتعلّق بالتوتُّـرات وبالإمكان المستقبليّ في هـذا العالم. ثالثًا، إنّ مستوى الدهر هـو الأساسُ الحاسم للعلاقة بين الله الثابت والعالم المتغيّر (عالم الفسادِ والكوْنِ بالمصطلحات الأرسطيّة المعتمدة). رابعًا، الزمان هو أحد أوجُهِ الوعْي

(١٥) الميرداماد، كتاب القبسات، الصفحة ٧، الأسطر ١ إلى ٧.

(١٦) إلّا أنّ هـذا لا يعنـي أنّ التغيـير يطرأ علـى الله أو أنّه مشتَملٌ في الزمـن – وهذا موقفٌ مغايرٌ تمامًا لموقـف لاهوتيّي الصيرورة المعاصريـن من أمثال نيكولاس ولترشتورف Nicholas Wolterstorff، الذي يقول في God everlasting, *in Contemporary Philosophy of Religion*, eds. S. M. Cahn and D. Shatz (New York: Oxford University Press, 1982), 78: الله المخلص لا يمكنه أن يكون نفسه الله السرمديّ. لأنّ الله المخلص هو الله الذي يتغيّر. وكل موجود يتغيّر فإنّ في حالاته، أو بعضها، تعاقبًا زمنيًا... إنّ لاهوتًا ينظر إلى الله على أنّه سرمديّ لا يمكنه أن يتلافى التعارضَ مع اعتراف الله بأنّه مخلص.

تجـدُ فلسفـةُ الديـن التحليليّـة في فكـرة إله خارجَ الزمن فكرةً غيرَ منطقيّة، بل نمط تعليـل قروسطيّ فيه ما فيه من مخلّفات الفكر الهيلينيّ، وهو فكرٌ لا يخبرنا الكثير عن طبيعة الله. لقد ركز ويليام نيل William Kneale على الجذور الهلينيّة للحاجة إلى إله خارج الزمان والتغيُّر ولكنّه في النهاية رفض الفكرة لأنّ الله، إن كان شخصًا – والله في معظم التقاليد التوحيديّة يُخاطب كشخصٍ – فـإنّ فاعليّة الأشخاص تأخذ مسارَها في قلب الزمان. انظر Kneale, 'Time and eternity in theology', *Proceedings of the Aristotelian Society* 61 (1960-1), 87-108. وفي طيماوس، الصفحـات ٣٧ إلى ٣٩، يُميّـز أفلاطون بين إله خالق *demiurge* راسـخ ولازمانيّ، وبين الكون الذي يُنتِجُهُ في الزمان، جاعلًا الكونَ والزمانَ في إطارٍ واحد. لتأويلٍ مغايرٍ للزمان والخلق في طيماوس، انظـر John Sallis, *Chorology: On Beginning in Plato's Timæus* (Bloomington, IN: Indiana University Press, 1999)؛ لمحاولـة لإعادة تركيـب الكوزمولوجيا في طيماوس على أساس الفيزياء المعاصرة، انظـر، Luc Brisson and F. W. Meyerstein, *Inventing the Universe: Plato's Timæus, the Big Bang and the Problem of Scientific Knowledge* (Albany, NY: State University of New York Press, 1995). وهنـاك إعتراضٌ آخر على لازمانيّة الله مفاده، إنّ شروط صدق بعض القضايا الحمليّة تقتضي مقولة 'الآن' notion of a 'now'؛ كيـف لله أن يعـرف أنني، في هذه اللحظـة في الزمن، أكتب هذه الكلمات ويعرف في الوقت عينه أنّ الأمـر حقيقـيٌّ إن كان خارج الزمن؟ أمّا هاسكـر فقد جادل بأنّ مشكلة المعرفة الإلهيّة المسبَقة يمكن حلها بالتخلي عن ازليّته. إلا أنّنا شهدنا، مؤخّرًا، وفي ضمن التقليد التحليليّ، دفاعًا عن أزليّة الله – انظر God, Time and Knowledge, passim Helm, ''Eternal God'; Kretzman and Stump, '*Eternity*. بطبيعـة الحـال، يبني معظم هذا الجدال على التناظر analogy بين الله والخلق، علـى مبدإ تشابه شخصيّة الإنسـان مع شخصيّة الله، ومعرفـة الإنسـان مع معرفة الله، وموقع الإنسان في الزمان مع موقع الله. قـد يكون هذا التناظر أو التشابـه شرطا أساسًا في الكلام واللاهوت، إلا أنّه من الواضح ان الفلاسفة المسلمين لم يدعموا هذا التناظـر: إنّ شخصيّة الله ومعرفته وفعله تختلف مطلقًا عن شخصيّة الإنسان ومعرفته وفعله. ولدفاع عن إله ازلي وشخصيّ، يأخـذ معايير الشخصيّة بعين الاعتبار وهي (الوعي، القصـد، والعلاقات البين–شخصيّة)، انظر William Lane Craig, 'Divine Timelessness and Personhood', *International Journal for the Philosophy of Religion* 43 (1998), 109-24.

الوجوديّ. هذا ما قد يحيلنا إلى إمكان القول بالمصدر النفسيّ للزمان، ما يشير، بدروه، إلى استمراريّة مع التقليد الأفلاطونيّ المُحدَث. خامسًا، تبدو زمنيّةُ الدهر وكأنّها تتبع مقولة أبرقلس (وغيره من الأفلاطونيّين المحدَثين) حول 'الدهر الزمنيّ'[١٧].

يبني الميرداماد على عددٍ من النصوص البرهانيّة ليصل إلى قسمته الثلاثيّة للزمن، ويبدأ من مقاطع مأخوذة من ابن سينا.

## ١. التعليقات[١٨]

يستشهد الميرداماد بالمقطع أدناه من هذا الكتاب المتأخّر لابن سينا والذي يتشكّل من عدد من الملاحظات التي تجيب على أسئلة لفت إليها الشيخَ الرئيسَ تلامذتُهُ وهي تتعلّقُ بمسائلَ وردت في أعماله الأساسيّة[١٩]. لذا كانت المسائل المنفصلة في التعليقات أكثر وضوحًا وجلاءً من نظائرها في 'الشفاء' أو 'الإشارات والتنبيهات'. يصف هذا المقطع قدرةَ العقل على إدراك ثلاثة أدوارٍ من الزمن ترتبط بثلاثة أنواع من الكيانات. وللأمر أهمّيّة: فالزمن دونما أنطلوجيا الأشياء ينافي العقلَ بنظرِ ابن سينا، وبنظرِ الميرداماد أيضًا،

> العقل يدرك ثلاثة أكوان [كيانات]. أحدهما الكون في الزمان، وهو متى الأشياء المتغيّرة التي يكون لها مبدأ ومنتهى، ويكون مبدأه غير منتهاه، بل ويكون متقضّيًا ويكون دائمًا في السيلان وفي تقضّي حالٍ وتجدّد حال[٢٠]. والثاني كونٌ مع الزمان، ويُسمّى 'الدهر' وهذا الكون محيطٌ بالزمان[٢١]، وهو كون الفلك مع الزمان، والزمان في ذلك الكون، لأنّه ينشأ من حركة الفلك. وهو نسبة الثابت إلى المتغيّر إلّا أنّ الوهمَ لا يمكنُهُ إدراكه، لأنّه رأى كلّ شيءٍ في زمان، ورأى كلّ شيءٍ يدخله 'كان' و'يكون' والماضي، والحاضر، والمستقبل، ورأى لكلّ شيءٍ متى، إمّا ماضيًا، أو حاضرًا، أو مستقبلًا. والثالثُ كونُ الثابت مع الثابت، ويُسمّى 'السرمد'، وهو محيطٌ بالدهر...

(١٧) Proclus, *Elements of Theology*, trans. E. Dodds (Oxford: Clarendon Press, 1963). prop. 55 أو في الخير المحض (*Liber de Causis*)، تحقيق عبد الرحمن بدوي (الكويت: وكالة المطبوعات، ١٩٧٧)، الفصل ٢٩، الصفحات ٢٨ إلى ٣٠.

(١٨) ميرداماد، كتاب القبسات، من الصفحة ٧، السطر ١٠ إلى الصفحة ٨، السطر ٥؛ انظر، ابن سينا، التعليقات، تحقيق عبد الرحمن بدوي (القاهرة: الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، ١٩٧٤)، ١٤١,٢٦–١٤٢,١٧، Jean R. Michot, *La Destinée de l'homme selon Avicenne* (Louvain: Peeters, 1986), 59-60.

(١٩) Gutas, *Avicenna and the Aristotelian Tradition* (Leiden: Brill, 1988), 141-3.

(٢٠) يعرّف ابن سينا الزمان، في 'كتاب الحدود'، كمقياس للحركة في الاتّجاه ممّا سبقها إلى ما يتلوها – انظر 'تسع رسائل في الحكمة والطبيعيّات'، تحقيق حسن العاصي (بيروت: دار قابس، ١٩٨٦)، الصفحة ٧٦، السطر ٥. في مكان آخر، هو يعرّف الزمان، لا كمقياس ولا حتّى من حيث ارتباطه بالمكان (الزمكان)، بل بما يدخُلُ في 'القَبْل' و'البَعْد' بحيثُ تستمرّ كلّ 'قبل' وكلّ 'بعد' إلى الأبد – انظر عيون الحكمة، تحقيق عبد الرحمن بدوي (القاهرة: الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، ١٩٥٤)؛ الطبيعيّات، الفصل الثامن، الصفحة ٢٦، السطران ٧ و٨.

(٢١) يعرّف ابن سينا الدهر في كتاب الحدود كعلاقة معقولة بين الثابت والزمان الكلّيّ كما تختبرها النفس؛ انظر، تسع رسائل، الصفحة ٧٦، السطران ٣ و٤.

> الدهرُ وعاءُ الزمان، لأنّه مُحاطٌ به. الزمانُ ضعيفُ الوجود، لكونِه سيّالًا غيرَ ثابت[٢٢].

إنّ قصورات التعقُّل البشريّ تقتضي منّا أن نستعمل مفهوم الزمن، وحتّى مفهوم التوتُّر، لتفسير المصطلحات الزمنيّة، وأيضًا لتفسير مفهومَي وحقيقتَي الدهر والسرمد رغم تخطّيهما للزمان بما هو زمان. إنّ لغتنا العادية متوتّرةٌ فيما يتعلّق بالزمان والزمن. لاحظ كم أنّ الذوق الأفلاطونيّ المُحدَث جليٌّ في المقطع: ما هو ثابت، وما هو بسيط، وما هو غير متحرّك له الصدارة والأوّليّة الأنطُلوجيّة على ما هو متغيّر، ومركّب ومتحرّك. أنْ يوصَفَ الزمانُ بأنّه 'ضعيفُ الوجود'، فهذا ما يوحي ببداية انعطافة صيروريّة في اللغة حول الزمن والأنطُلوجيا إذ العبارةُ تقتضي الشدّة، تقتضي الأكثرَ والأقلَّ، الأقوى والأضعفَ (وجودًا)، وهذا ما يبدو غيرَ متجانسٍ مع الرؤية الجوهريّة المتصلّبة إلى الأشياء الموجودة (جواهر ثابتة غير متحرّكة). كما يوحي، كذلك، بأنّ ابن سينا يبيحُ الكلامَ في الشدّة، في الأكثر والأقلّ، بحقّ الوجود.

## ٢. الشفاء[٢٣]

يتواتر هذا المقطع عند عددٍ من المفاصل في كتابَي الطبيعيّات والإلهيّات من موسوعة الشفاء[٢٤].

> ولا يُتوهَّمُ في الدهر ولا في السرمد امتداد، وإلّا، لكان مقدارًا للحركة(٢٥). ثمّ الزمانُ كمعلولٍ للدهر، والدهرُ كمعلولٍ للسرمد، فإنّه لولا دوامُ نسبة علل الأجسام إلى مباديها، ما وُجِدَت الأجسام، فضلًا عن حركاتها، ولولا دوامُ نسبة الزمان إلى مبدإ الزمان، لم يتحقّق الزمان.

بهذا يكون لدينا دليلٌ إضافيٌّ نتقدّم به لنؤيِّدَ الصلةَ اللصيقة بين الأنطُلوجيا والزمن. ولكنّنا نجد في هذا المقطع شيئًا من الدور في تعريف ابن سينا للزمان: نستطيع أن نفهمَ السرمدَ والدهرَ من خلال الزمن فحسب، ونفهمَ الزمنَ والتغيُّرَ فقط في العلاقة مع الثبات والدوام. لاحظ اللجوءَ إلى اللغة المجازيّة لوصف العلاقة بين الزمنيّة واللازمنيّة atemporality بالتحديد لأنّ فكرةَ إلهٍ يتخطّى الزمنَ هي فكرةٌ عصيّةٌ على الإدراك.

---

(٢٢) بخصوص هذه العبارة الأخيرة، انظر، Aristotle, *Physics* iv 218b 21-1.

(٢٣) الميرداماد، كتاب القبسات، من الصفحة ٨، السطر ٢٣ إلى الصفحة ٩، السطر ٣.

(٢٤) بخصوص هذا النصّ، انظر Gutas, *Avicenna and Aristotelian Tradition*, 101-112.

(٢٥) في نفس إطار الفكرة الأرسطيّة الفيزيائيّة للزمان كمقياس للامتداد والحركة المادّيّين. انظر ابن سينا، الشفاء: **الإلهيّات**، تحقيق جورج قنواتي وآخرين (القاهرة: الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، ١٩٦٠)، الصفحة ١٩، السطر ١١٧. هذا أيضًا نفيٌ لرؤية أبرقلس بوجود امتدادٍ زمنيٍّ في هذا المستوى الوسيط للزمان؛ انظر، Proclus, *Elements of Theology*, 229.

## ٣. عيون الحكمة[٢٦]

النصّ أدناه مأخوذٌ من خلاصة صغيرة في الفلسفة. مجدّدًا، نجدُ الزمن في هذا النصّ يُعرَّفُ على أساسِ علاقة الكيانات بالتغيُّر والحركة،

> وذوات الأشياء الثابتة، وذواتُ الأشياء الغير [غير] الثابتة من جهة والثابتة من جهة، إذا أُخذَت من جهة ثباتها، لم تكن في الزمان بل مع الزمان. ونسبةُ ما مع الزمان وليس في الزمان هو الدهر، ونسبةُ ما ليس في الزمان إلى ما ليس في الزمان من جهة ما ليس في الزمان، الأولى أن يُسمّى السرمد. والدهرُ في ذاته من السرمد، وبالقياس إلى الزمان دهر.

يعكس هذا النصُّ مسألتين. أولاهُما، تدرُّجُ الزمن الذي رأيناه في استشهادات سابقة واضحٌ تمامًا هنا. ثانيًا، إذا أخذنا علاقةَ الجسد بالروح عند الإنسان كمرجع للأشياء التي نوقشت في الجملتين الأوليين، قد نستطيع أن نرى أنّ النفسَ هي العنصرَ الثابتَ والسرمديَّ، في حين أنّ الجسد متغيّرٌ ومتحوّلٌ وزمنيٌّ وعُرضةٌ للفساد.

## ٤. الإشارات والتنبيهات[٢٧]

أخيرًا، لدينا نصّان من كتاب ابن سينا المتأخِّر، الإشارات والتنبيهات. النصّ الأوّل مأخوذٌ من النمط السابع حول العقل، وحول المقطع المُحدَّد حول 'إنكار' ابن سينا الشهير لمعرفة الله بالجزئيّات إذ يصير الله بذلك، برأيه، مرتهَنًا في ضمن الزمان،

> فالواجبُ الوجود يجب أن لا يكون علمُهُ بالجزئيّات علمًا زمنيًّا، حتّى يدخل فيه الآن والماضي والمستقبل، فيعرضُ لصفة ذاته أن تتغيّر. بل يجب أن يكون علمُهُ بالجزئيّات على الوجه المقدّس العالي عن الزمان والدهر.

إنّ الله، كإله متعالٍ وثابت وخارج الزمان لا يمكن أن يحتويه الزمن. معرفتنا نحن بالأشياء هي فَرْعُ السياقات الزمانيّة والأنطلوجيّة لأنفسنا ولأغراض معرفتنا. أمّا الله فلا يُحَدُّ بهكذا سياق؛ إنّه وحدَهُ في السرمد ومعرفتُهُ بالأشياء لا يمكنها أن تكون نفسَها كمعرفتنا المشروطة بالزمان والمكان والحسّ. مع ذلك، فإنّ ما لا يستثنيه قولٌ كهذا هو إمكانُ أن يكون الله في

---

(٢٦) الميرداماد، كتاب القبسات، الصفحة ٨، والصفحة ٩، السطر ٤؛ ابن سينا، عيون الحكمة، الطبيعيّات، الفصل الثامن، الصفحة ١٢، الأسطر ١٢ إلى ١٧.

(٢٧) الميرداماد، كتاب القبسات، الصفحة ٩، الأسطر ٩ إلى ١٥؛ انظر، ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، تحقيق محمّد الشهابي (قم: نشر البلاغة، أعيد طبعه ١٩٩٦)، الجزء الثالث، النمط السابع، الصفحة ٣١٥، الأسطر ١٦ إلى ١٨، النمط الخامس، الصفحة ١١٩، السطران ٩ و١٠.

الزمـن على طريقة السلسلة–ب B-series عند ماك تاغرت McTaggart[٢٨]. فابن سينا يستبعد بوضوح فكرة الزمن المتوتّر، أو ما يُسمّيه ماك تاغرت بالسلسلة–أ A-series.

النصّ الثاني من النمط الخامس يتعاطى مع طبيعة السرمد والعليّة،

> وإذا جاز أن يكون شيء متشابهَ الحال في كلّ شيء وله معلول، لم يَبعُد أن يجب عن سرمدٍ.

إن احتـوتِ العلّةُ، إمكانًا، على كلّ الأشياء وكان تجانسٌ بينها وبين كلّ الكيانات التي تأتـي تحتَها في التراتبيّـة الأنطولوجيّة، فإنّها تكون علّةً متخطّيةً للزمـان، إذ هي، بعكس ما يترتّـب عليها، لا تنحصر في الزمن. إنّ تشابهَ حالة ذلـك الشيء في كلّ أحواله تعني أنّ ابن سينا يتحدّث عن الكيانات الثابتة. العللُ الثابتةُ تتخطّى الزمن. يعمد الميرداماد إلى الاستشهاد بشرح للسرمد في إزاء نمطَي الزمن الآخرَين من عند الشارح المتحمّس لابن سينا – وإن كان مُبدِعًا – نصير الدين الطوسيّ (ت. ١٢٧٤)[٢٩]،

> عبّر [ابن سينا] عن ذلك بـ'السرمد' لأنّ الاصطلاحَ، كمـا وقع على إطلاق 'الزمان' على النسبة التي تكون لبعض المتغيّرات إلى بعض في امتداد الوجود، فقد وقع على إطلاق 'الدهر' على النسبة التـي تكون المتغيّرات إلى الأمور الثابتة، و'السرمد' على النسبـة التي تكون للأمور الثابتة بعضها إلى بعض.

## ٥. النجاة[٣٠]

غايـةُ الاقتباس الأخير من ابن سينـا أن يشرحَ المقطعَ الذي ورد سابقًا مـن الشفاء. هنا يريد الميردامـاد أن يؤسّس لإمكانيّة وجود الله مع الزمان والمـكان مع كونِهِ فاعلًا حقًّا ولكن من دون أن 'يورّطه' فيهما،

> ليـس كـلّ مـا وُجـد مـع الزمـان فهـو فيـه.

(٢٨) لكن حتّى هذا القول إشكاليّ، لأنّه في هذه السلسلة ليس من مستقبل بما هو مستقبل؛ انظر، William Lane Craig, *Divine Foreknowledge and Human Freedom* (Leiden: Brill, 1991), 226-227. مـع ذلـك، فإنّـه من الممكن أن نتخيّل أحداثًا تقع في المستقبل بالنسبة إلينا وبالتالي تكون ممكنات مستقبليّة في الوقت الذي تكون فيه متزامنة مع لامُدّيّة durationlessness الله.

(٢٩) الميردامـاد، كتاب القبسـات، الصفحة ٩، الأسطـر ٩ إلى ١٦؛ انظر، ابن سينا، الإشـارات والتنبيهات، المجلّـد الثالث، النمط الخامس، الصفحة ١١٩، الأسطر ٢٢ و٢٥.

(٣٠) الميردامـاد، كتاب القبسـات، الصفحـة ٩، السطران ٢٠ و٢١؛ انظر، ابـن سينا، النجاة، تحقيق زكريّـا عميرات (بيروت: دار الجيل، ١٩٩٢)، المجلّد الأوّل، الصفحة ١٤٦، السطران ٢٣ و٢٤.

المُشار إليه في هذا المقام، كما ينبئنا التقليدُ الشرْحيُّ لطبيعيّات أرسطو (iv 221a.17)[٣١]، فهو الكيانات الخالدة التي توجدُ مع الزمان وتمتلكُ الفاعليّةَ السببيّة في الزمان ولكنّها ليست في الزمان ولا مقيّدة في الزمان والمكان.

في سياق تلخيصه لموقف المدرسة المشّائيّة ككُلّ، يكمل الميرداماد اقتباساته من النصوص السينويّة بالاستشهاد بمقطعٍ من كتاب التحصيل لتلميذ ابن سينا بهمنيار (ت. ١٠٦٦)[٣٢]،

> ومعلومٌ أنّ الزمانَ ليس وجودُه في زمان، حتّى يكون عدمُه في زمان آخر؛ وأنّ الزمان من الأمور الضعيفة الوجود، كالحركة والهيولى. وأمّا الأمور الزمانيّة، فهي التي فيها تقدُّمٌ وتأخُّر، وماضٍ ومستقبل، وابتداءٌ وانتهاء. فذلك هو الحركة أو ذو الحركة. وأمّا ما هو خارج عن هذا، فإنّه يوجَدُ مع الزمان، المعيّة التي ذكرناها في المُضاف، أعني الإضافةَ العارضةَ لمتى (...)
>
> وهذه المعيّةُ، إن كانت بقياسِ ثباتٍ إلى غير ثبات. فهو 'الدهر' وهو محيطٌ بالزمان؛ وإن كانت بنسبة الثابت إلى الثابت، فأحقُّ ما يُسمّى به 'السرمد'. بل هذا الكونُ، أعني كونَ الثابتِ مع غيرِ الثابت والثابت مع الثابت، بإزاء كون الزمانيّات في الزمان. فتلك المعيّة كأنّها متى الأمور الثابتة، وكون الأمور الزمانيّة في الزمان متاها. وليس للدهر ولا للسرمد امتداد، لا في الوهم ولا في الأعيان. وإلّا كان مقدارَ الحركة.

يعكس هذا النصّ الاقتباس الأوّل من ابن سينا بقوّة، ويُبرز اكتمالَ 'الموقف' السينويّ الذي يودُّ الميرداماد أن يستحضرَ سلطتَه.

من ثمّ، ولكي يعكسَ ذوقَه الأفلاطونيّ، يستشهدُ الميرداماد بمقطعٍ من الطبيعيّات في كتاب **المطارحات** للفيلسوف الإشراقيّ الإيرانيّ شهاب الدين السهروردي (١١٥٥–١١٩١م) وبآخر من الكتاب الشهير باسم **أثولوجيا أرسطو** – وهو، في واقع الأمر، الأجزاء ٤ إلى ٦ من '**تاسوعات**' أفلوطين.

يقول السهروردي (متابعًا ابنَ سينا ومعيدًا صياغة المقطع المأخوذ من **الشفاء** أعلاه)،

> الدهر في أفق الزمان، والزمانُ كمعلولٍ للدهر، والدهر كمعلولٍ للسرمد. فإنّه، لولا دوامُ نسبة

---

(٣١) صيغت بأفضل ما يمكن في شروح الإسكندر الأفروديسيّ وسيمبليسيوس Simplicius على المُسلّمات *Lemmata*: انظر *Simplicius in Physicorum in Commentaria in Aristotelian Graeca*, ed. H. Diels (Berlin: G. Reimiri, 1882) ix. 739, 14-20, trans. J. O. Urmson (Ithaca: Cornell University Press, 1992), 150.

(٣٢) ميرداماد، كتاب القبسات، الصفحة ١٠، السطور ٣ إلى ١٥؛ بهمنيار، كتاب **التحصيل**، تحقيق مرتضى مطهّري (طهران: مطبعة جامعة طهران، أعيد طبعُه ١٩٩٦)، ما وراء الطبيعة، الجزء الثاني، المقالة الثانية، من الصفحة ٤٦٢، السطر ١٢ إلى الصفحة ٤٦٣، السطر ٩.

المجـرّدات بالكليّـة إلى مبدأها [مبدئها]، ما وُجدَت الأجسام، فضـلا عن حركاتها. ولولا دوامُ نسبـة الزمـان إلى مبدأ [مبدإ] الزمان، مـا تحقّق الزمان، فصحّ أنّ السرمدَ علّـةٌ للدهر والدهرَ علّةٌ للزمان(٣٣).

لاحظ أنّ تراتبيّة الزمن تُبرَّزُ هنا كنزولٍ عِلّيّ وأنّ الميول الأفلاطونيّة المُحدَثة لهذا التفسير للزمن هي أكثر إلفاتًا للنظر.

لقـد ضُمِّمت الاقتباسات المأخوذة مـن الأثولوجيا لإثبات أنّ الدهرَ هو مستوى الزمان المعقـول، في حين أنّ مستـوى السرمد هو مستوى الكلّ المتسـاوق. **الأثولوجيا**، إذًا، تشرَحُ القسمـةَ الثلاثيّةَ للزمن، بيد أنّها تفترض، كذلك الأمر، إمكانيّةَ تجاوزِ النفسِ الإنسانيّة لهذه المستويـات. في رؤوس المسائل، الـواردة في مقدّمة النصّ، يُجـادِل الكاتب بأنّ الكيانات المعقولـة هـي لازمانيّـة لأنّ المعقولات توجد، كمـا ينبغي، في الدهـر لا في الزمان. ولهذا السبـب، بالتحديد، تستطيع أن تكون عِللًا للزمـان(٣٤). فالإنسان، تاليًا، مركّبٌ - ينطوي علـى تناقض ظاهريّ - من جسدٍ زمنيّ ومن نفسٍ دهريّـة(٣٥). ولإظهار التمايزِ بين الزمان والدهر، يستعين الميرداماد بالميمر الثاني من **الأثولوجيا** حيث يجادل الكاتب بأنّ الروحَ عندما ترتدّ إلى أصلها في العالم المعقول الأعلى، كما هو نزوعُها الذي يتجلّى في الاستعارة الواردة في **التاسـوعات** (الميمر الرابع، الصفحـة ٨، السطر ١)(٣٦)، فإنّها تُظهِـرُ عندها انتماءها إلى عـالم الدهر لا إلى الزمان(٣٧). إنّ النفسَ تُدرِكُ باستحضار الجواهر الثابتة واللازمانيّة للأشياء في العـالم المعقول، وبالتالي، تكون علّةً للزمان من خلال عمليّة الإدراك. بعد ذلك يستشهد الميردامـاد بالميمر الخامس ليُبيِّنَ ماهيّة مستوى الدهـر الإلهيّ(٣٨). يناقش الكاتب مستويات ثلاثـة من الفاعليّة: الفاعليّة *energeia* الكاملة للفاعل الأوّل وهو الله، وفاعليّة العقول وهي أقلّ كمالًا، وأخيرًا الفاعليّة العارِضة للفواعل الزمنيّة. وفي إزاء كلّ مستوى من الفاعليّة، ثمّة مـن الزمن مستوًى. يختم الميرداماد بالاستعانة بالميمر السابـع من **الأثولوجيا** ليُبيِّنَ علاقة الله

(٣٣) الميرداماد، كتاب القبسات، الصفحة ١١، الأسطر ١ إلى ٤.

(٣٤) الميرداماد، كتاب القبسات، الصفحة ١١، الأسطر ١٢ إلى ١٧؛ انظر، الأثولوجيا في أفلوطين عند العرب، تحقيق عبد الرحمن بدوي (القاهرة: L'Institut Français، ١٩٤٧)، الصفحة ٨، الأسطر ٦ إلى ١٠.

(٣٥) انظر، أثولوجيا، الصفحة ١١، الأسطر ١١ إلى ١٦.

(٣٦) المصدر نفسه، الميمر الأوّل، الصفحة ٢٢.

(٣٧) الميرداماد، كتاب القبسات، من الصفحة ١١، السطر ١٩ إلى الصفحة ١٢، السطر ١٠؛ أثولوجيا، الميمر الثاني، الصفحة ٢٩، من السطر ٣ إلى السطر ٨، والصفحة ٣٠ من السطر ٦ إلى السطر ١١، والصفحة ٣١، من السطر ٧ إلى السطر ٩.

(٣٨) الميرداماد، كتاب القبسات، من الصفحة ١٢، السطر ١١ إلى الصفحة ١٣، السطر ١٣؛ أثولوجيا، الميمر الخامس، الصفحة ٦٨، من السطر ٢ إلى السطر ١٧.

بالكيانات عبر الزمان[٣٩]. ثمّة سلسلة عِلّيّة [سببيّة] تعبرُ مستويات الزمن اعتمادًا على مدى تغيُّر الكيانات في مستواها الوجوديّ. ما هو بالغُ الأهمّيّة بالنسبة إلينا هو أنّ الله يخلق في الزمان؛ لا ينبغي لعلّة الزمان أن تتخطّاه[٤٠].

توصلُنا هذه الاقتباسات إلى وجود ثلاثة مستويات من الزمن توازي ثلاثة مستويات أنطُلوجيّة للواقع. إذًا، هناك ثلاثة أنواع محتملة من الحدوث: الرؤية الأولى تعني أنّ للكون بدايةً في الزمان (حدوثٌ زمانيٌّ)، وهذه رؤية ترتبط، في الأغلب، بعلم الكلام الإسلاميّ[٤١]، والثانية ترى أنّ الكون مسبوقٌ بالعدم الصريح، ما يعني أنّه (الكون) يلي الله بجوهره (حدوث ذاتيّ)، وهي رؤية ترتبط بابن سينا. أمّا الرؤية الثالثة فتخلُصُ إلى أنّ الكون مسبوقٌ بالعدم النسبيّ؛ أي أنّه كان في القوّة فانتقل، من ثَمَّ، إلى الفعل، وهذا ما يُعرَف بالحدوث الدهريّ[٤٢].

الآن، ما الذي يترتّب، ممّا ذُكر، على علاقة الله بالعالم؟ يقصُرُ ابن سينا فكرةَ حدوث العالم على كونِها مجرّد إمكانٍ بالنسبة لواجب الوجود[٤٣]. إنّ الوجودَ يعتمدُ بالمطلق على الله كعلّة له، كمُعْطٍ للوجود وكقيّوم وجوديّ. أمّا معنى قولنا «إنّ العالَمَ حادثٌ ذاتًا» فهو أنّه متأخِّرٌ منطقيًّا عن الله لا أنّه متأخِّرٌ زمانيًّا. إنّ اختزالَ الحدوث إلى الإمكان، عند الميرداماد، لا ينطوي على حدوثٍ حقيقيّ للعالم. كما أنّه يعتبر الخلطَ السينيويّ بين مستوى الدهر حيث العقول ومستوى السرمد الإلهيّ فيه من الإشكالات ما فيه[٤٤]. هو يجدُ ممكنًا الإبقاءَ على حدوث العالم من خلال الفصل بين فكرتَي الدهر والسرمد[٤٥]. المسألة الأساس هي أنّ الجواهر التي تكون متلازمات منطقيّة الله ليست، في الواقع، حادثةً؛ ولذا فإنّ فكرة الحدوث تحتاج إلى

---

(٣٩) الميرداماد، كتاب القبسات، من الصفحة ١٣، السطر ٤ إلى الصفحة ١٤، السطر ٦؛ أثولوجيا، الميمر الثامن، الصفحة ٩٤ الأسطر ١ إلى ٦، والصفحة ٩٦، السطور ٤ إلى ١٤، والصفحة ١٠٩، الأسطر ٥ إلى ٨، الصفحة ١١٠، السطران ١٨ و ١٩، الصفحة ١١١، من السطران ٢ و ٣ والسطران ١٢ و١٣، والصفحة ١١٤ من الأسطر ١٤ إلى ١٨.

(٤٠) كان باستطاعة الميرداماد أن يقتبس المزيدَ من النصوص من الأثولوجيا التي تصرّ على أنّ العالم ليس مخلوقًا في الزمن بل في دائرة المعقول (الدهر، رغم أنّ النصّ يستعمل عبارة الأزل)، والذي يتسامى الله عليه.

(٤١) البهبهانيّ، حكيم أستراباد، الصفحة ١٩٨، يذكر ٣ *lemmata* لهذا الخيار: الحدوث التدريجي حيث يتكشّف الوجود تباعًا في الزمان، ثم الحدوث الدفعيّ حيث يخرج الخلق إلى الوجود دفعةً واحدة، وحدوثٌ دفعيّ من نوع آخر وهو النموذج الاتّفاقيّ الكلاميّ Occasionalism (مذهب المناسبة) لخلق العالم في الزمان. وقد روّج ويليام لاين كرايغ William Lane Craig لهذا النموذج في كتابه (*God, Time and Eternity, passim*) على أنّه 'الدليل الكوزمولوجيّ الكونيّ' على وجود الله.

(٤٢) موسويّ، حكيم أستراباد، الصفحة ١٩٦.

(٤٣) ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، النمط ٥، الجزء ٣، الصفحات ٩٧ إلى ١١٥.

(٤٤) الميرداماد، تقويم الإيمان، من الصفحة ٣٢٦، السطر ١٢ إلى الصفحة ٣٢٩، السطر ٦.

(٤٥) Fazlur Rahman, 'Mīr Dāmād's Concept of hudūth Dahrī', *Journal of Near Eastern Studies* 39 (1980), 142-143.

الإجابة عن ما إن كان الإمكانُ يقعُ في طبيعةِ الأحداث أو في زمنها[٤٦].

يوافـق الميردامـاد ابنَ سينا علـى أنّ خلقَ العالم ممتنـعٌ في الزمان[٤٧]، ولكنّـه يسأل: أين ومتـى يحدُثُ الخلق؟ قد تكون الإجابة عن هذا السؤال بلا معنًى عندَ ابن سينا لعدمِ وجودِ نقطـة بداية حقيقيّة للعالم بنظرِه، أمّا الميرداماد فيأتي بجواب أكثر إطلاقًا وحتميّةً منِ الناحية الأنطولوجيّـة: إنّ خلقَ وحدوثَ العالم يحصلان في مستوى الدهر إذ فيه يتفاعلُ اللهُ الثابتُ مع الزمان المتغيّر. هذه هي النظريّةُ المعروفة بالحدوث الدهريّ[٤٨]. فعند الميرداماد، لا بدّ من وجـودِ انفكاكٍ بين الـذات الإلهيّة والكون، فالكون في تأخُّرٍ مُطلـقٍ عن الذات. هو تأخُّرٌ علّـيّ [سببيّ] ومفهوميّ فكلّ ما هـو موجود يدورُ مدارَ دواميّة الدهر، أمّا اللهُ فهو الموجود الأوحـد في السرمد[٤٩]. ويجادل الميرداماد في كتابه تقـويم الإيمان بأنّ اللهَ سابقٌ في السرمد ومتفرِّدٌ فيه وخالقٌ، وهو مع 'الأكوان' في الدهر، أخرَجَها من القوّة إلى الفعل، وتسامى عن الزمـان الذي تعجَزُ قيودُهُ المادّيّةُ عن الإحاطـةِ به[٥٠]. في هذا المقام، لا بدّ من الوقوف على مفهومِ 'أصالة الماهيّة' عند الميرداماد لكي نتوافر على فهمٍ صحيح لفكرة الحدوث عندَه[٥١]. هـو يطرح ثلاثة مستويات وجوديّة: الله، وهو يتخطّـى الوجودَ being؛ الجواهر، وهي في الدهـر بقابليّاتها وفاعليّاتها؛ وأخـيرًا، الوجودات الفرديّة، وهـي تجلّيات تلك الجواهر في عـالم الظواهر. في مستوى الدهر، تتشاركُ الجواهرُ التي تكون بالقوّةِ المعيّةَ مع الله، أمّا تلك الجواهـر التـي تتحقّق بالفعل تكون متأخِّرةً عـن الله إذ تكون قد خضعـت لعمليّة أخرجَها [الله] بواسطتهـا من القوّة إلى الفعل. المشكلةُ، مشكلـةُ النموذج السينويّ، إذًا، أنّه لا يفسِّر العلّيّـةَ الإلهيّةَ عند هذا المستوى ولا يُشخِّصُ كيفيّةَ خروجِ الجواهر من القوّة إلى الفعل. أمّا ما يقترحُهُ الميرداماد فهو حلٌّ مثيرٌ للاهتمام لمشكلة الإلهِ الخارجِ عن الزمان، الفاعلِ والخالقِ فيه في آن.

---

(٤٦) الميرداماد، **كتاب القبسات**، الصفحة ٢٢٦، السطور ٣ إلى ١٤، انظر، Rahman, 'Mīr Dāmād's Concept of hudūth Dahrī', 144.

(٤٧) بطبيعة الحال، فإنّ فلسفة الدين المعاصرة ترى إلى فكرة الخلق من دون زمانٍ على أنّها متهافتة بالقدر عينه؛ انظر، Helm, *Eternal God*.

(٤٨) موسويّ، **حكيم أسترآباد**، الصفحات ١٧٩ إلى ١٩٩.

(٤٩) الميرداماد، **كتاب القبسات**، من الصفحة ٧٥، السطر ٤ إلى الصفحة ٧٦، السطر ١٦؛ انظر، Rahman, 'Mīr Dāmād's Concept of hudūth Dahrī', 150.

(٥٠) الميردامـاد، **تقـويم الإيمان**، من الصفحة ٣٢٩، السطر ١٠ إلى الصفحـة ٣٣٠، السطر ٦. من المحتمل أن يكون هذا النصّ قد كُتب في نفس الفترة التي كُتبَ فيها **كتاب القبسات** أو قبله. ولا بدّ أنّه قد اكتمل مع حلول عام ١٠٢٣ هـ.(١٦١٤ أو ١٦١٥ مَ.) أي قبل ١١ سنة من إكمال **كتاب القبسات** إذ إنّ أقدم مخطوطة (MS Astan-I Quds-I Radavi 222) لشرح السيّد أحمد العلويّ (تلميذ الميرداماد وصهره) والموسوم '**كشف الحقائق**' يحملِ هذا التاريخ؛ انظر أوجبي، مقدّمة **تقويم الإيمان**، الصفحة ١٥٧. إنّ دليل الحدوث في هذا الكتاب أكثر اقتضابًا وبلاغةً إلّا أنّ المرء يجد عناصر من الدليل الثاني في **كتاب القبسات**.

(٥١) الميرداماد، **تقويم الإيمان**، من الصفحة ٣٢٤، السطر ٨ إلى الصفحة ٣٢٦، السطر ٨.

بعيدًا عن مسألة طبيعة الحدوث السرمديّ [الذاتيّ]، فإنّ فكرة الميرداماد عن الزمان تُقدِّم للنقاش حلًا لمفهوم 'البَداء' في الكلام الشيعيّ، أو، بتعبير بسيط، فكرة أنّ الله يُغيِّر رأيَه[٥٢]. ففي أجواء الجدَل الدينيّ في إيران الصفويّة، صار البداء من موضوعات النقاش المحموم. يمكن اعتبار مبدإ البداء نظريّةً شيعيّةً في العدل الإلهيّ (ثيوديسا) ومحاولةً لتبرير الفشل والإخفاق في هذا العالم. إلّا أنّ البَداءَ، عند خُصماء مُتكلِّمة الشيعة، يُعرِّضُ حتميّةَ القضاء الإلهيّ ومُطلقيّةَ القُدرةِ والعلم الإلهيّين للمحظور. إذا كان علمُ الله وقضاؤه مُطلقَين في الأزَل، فإنّ تغيُّر الأحداث في هذا العالم[٥٣] خارجَ التصوّر تمامًا. ما يحاولُ مبدأ البداء أن يقوم به هو أن يفصل الإرادةَ الإلهيّة عن العلم الإلهيّ المُسبَق ومن ثَمّ يتقدّم [يقترح] بدرجات من التكشُّف أو التبدّي الصيروريّ للعلَم الإلهيّ[٥٤]. وبالإضافة إلى ذلك، فإنّ المبدأ ينطوي على رؤية غير قضويّة non-propositional أو استطراديّة non-discursive للمعرفة الإلهيّة: إنّ معرفةَ الله بالأحداث ليست قضويّة [بحسب القضايا] ولا تولِّدُ معرفته مَيلًا مُعيّنًا في عقله يمكن أن يتغيّر أو يتحوّرَ مع 'التغيُّرات' التي تطرأ على معرفته أو على سيرورة الأحداث[٥٥]. لا يحتوي 'الوعيُ' الإلهيّ عمليّات تقتضي التدبُّر والرويّة. إنّ الإله الثابت والمتعالي واللاوقتيّ لا يستطيع أن يعرف بواسطة قضايا السلسلة–أ المتوتّرة.

يستعين الميرداماد، في رسالته الكلاميّة '**نبراس الضياء وتسواء السواء في شرح باب البَداء وإثبات جدوى الدعاء**'، بنظريّته في الزمان والحدوث الدهريّ لشرح هذه المسألة[٥٦]. إنّ

(٥٢) الميرداماد، نبراس الضياء وتسواء السواء في شرح باب البَداء وإثبات جدوى الدعاء، تحقيق حامد ناجي أصفهانيّ (طهران: ميراث مكتوب، ١٩٩٥)؛ موسوي، حكيم أسترآباد، الصفحات ٢٠٩ إلى ٢١٤.

(٥٣) Mahmoud Ayoub, 'Divine Preordination and Human Hope: A Study of the Concept of badā' in the Imāmī Shīʿī Tradition', *Journal of the American Oriental Society* 106 (1986), 623-632; W. Madelung, 'badā', *EIr* iii. 354-355.

(٥٤) إنّ خطًا متوازيًا، جليًّا ومفيدًا، يمكن ملاحظتُهُ في فكرتَي المعرفة الطبيعيّة و'الوسيطة' عند سواريز Suarez ومولينا Molina في فترة ما بعد العصور الوسطى؛ انظر، Craig, *Divine Foreknowledge and Human Freedom*, 237 ff., and *The Problem of Divine Foreknowledge and Future Contingents From Aristotle to Suarez* (Leiden: Brill, 1988), 169 ff.; cf. Alvin Plantinga, *God and Other Minds* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1967), 140-148; Hasker, *God, Time and Knowledge*, 19-52. المولينيّة دفاعٌ عن الحرّيّة الإنسانيّة دونما تفريط، في الوقت عينه، بالقدرة الإلهيّة. إنّها نموذجٌ توافقيّ يفترض أنّ معرفة الله الحقّة بخصوص 'العكس–فعليّات counterfactuals' هي بحيث يعلم الله كلّ ما يمكن للمرء أن يختار فعلَهُ بحرّيّة.

(٥٥) انظر، نقاش كيني Kenny لقول توما الاكوينيّ في هذه المسألة في كتاب '**إله الفلاسفة** *The God of Philosophers*'، الصفحتان ٤٢ و٤٣. في سياق متّصل، يجادل ألستون Alston بأنّ الله ليس لديه أيّ معتقدات أو نزعات بخصوص الأشياء أو الأحداث لأنّ حالات كهذه تنطوي على قابليّة للخطإ؛ بل المعرفة الإلهيّة حدسيّة؛ انظر، 'Does God Have Beliefs ?' *Religious Studies* 22 (1986), 287-306.

(٥٦) النصّ في أصله نقضٌ لدحض نصير الدين الطوسي الفقهيّ للبَداء. يكتبُ الطوسي في **تلخيص المُحصّل**، تحقيق عبد الله نورانيّ (بيروت: دار الدعوة، ١٩٨٣)، الصفحات ٤٢١ إلى ٤٢٢، ما يلي، «إنّهم [أئمّة أهل البيت عليهم السلام] لا يقولون بالبَداء؛ وإنّما القول بالبَداء ما كان إلّا في رواية رووْها عن جعفر الصادق عليه السلام: انّه جعل إسماعيلَ القائم مقامَه من بعده، فظهَرَ من إسماعيل ما لم يرتضه منه، فجعلَ القائمَ مقامَهُ موسى، فسُئل عن ذلك فقال: 'بدا لله في أمر إسماعيل'. وهذه رواية، وعندهم أنّ الخبر الواحدَ لا يوجِبُ علمًا ولا عمدًا». من الواضح أنّ الحتميّة السينويّة (وهي في هذه الحالة لا تبعُدُ عن

التفسير الشيعيّ التقليديّ للبَداء يرى فيه شكلًا من أشكال النسخ؛ فكما أنّ آيات معيّنة من القرآن قد نُسخت في حين ظلّت جزءًا من الوحي، كذا أيضًا وُضعت إمكانيّةُ بعض الأحداث جانبًا بعدما تغيَّرَ إيصالُ هذه الأحداث إلى هذا العالم(٥٧). يرتضي الميرداماد هذا التفسير عندما يُعلن أنّ محلَّ البَداءِ في الخلق هو كمحلّ النسخ في الوحي(٥٨). إلّا أنّه يذهبُ أبعدَ منه(٥٩). إنّ الله متسام عن الزمان والدهر؛ إنّه ليس في الزمان أو مَعَه. أمّا الموجودات في هذا العالم، فمحدودةٌ بالامتداد في الزمان والمكان فهي كياناتٌ زمنيّةٌ وإن كانت لها ظهورٌ في الدهر بنحوٍ ما(٦٠). فكلّ حادثٍ له نصيبٌ من ثلاثة أنواع من الحدوث: الذاتيّ، الدهريّ، والزمانيّ(٦١). إنّ حوادث هذا العالم يحدُّها الامتداد، لكن لا امتدادَ مماثل لها في الدهر (بالتأكيد ليس في السرمد حيث لا امتدادَ على الإطلاق). أمّا الله وصفاتُه (ومنها الخلق والعلم) فيتجلّيان في مستوياتٍ ثلاثةٍ من الوجود والزمان، إلّا أن طبيعتَهما تتغيّر تبعًا لمستوى التجلّي الوجوديّ(٦٢). ليس من حادثٍ واحدٍ، في الزمان أو في الدهر، وهو ناتجٌ عن فعلِ اسمٍ إلهيٍّ ما، يشبهُ حادثًا آخر(٦٣). إذًا، إنّ ظهور تعاقب الأحداث في امتدادنا الزمنيّ ليس كامتدادها في الدهر، وبالطبع مختلفٌ عن علّتها في السرمد. أضف إليه، بما أنّ معرفة الله لا-زمانيّة، فإنّنا نتلافى الحتميّةَ إذ الأحداثُ في الزمان لا تسبّبها مباشرةً معرفة لا-زمانيّة(٦٤). المستوى الأساسيّ للثيوديسا [نظريّة العدل الإلهيّ]، إذًا، ليس مملكةَ السرمد والأسماء الذاتيّة المطلقة والأساسيّة التي تجِدُ في الذات الإلهيّةِ مرجَعَها الوحيد، وليس هو

---

الجبريّة الكلاميّة) لا تنسجم بالمرّة مع هكذا رؤية ديناميّة للعلم الإلهيّ لأنّها، واستقاءً من التقليد الأرسطيّ (وبالتحديد النقاش الشهير حول الممكنات المستقبليّة في 'حول التأويل' De Interpretatione, IX')، ماهت مشكلةَ مصالحةِ شروطِ صدقِ القضايا حول الممكنات المستقبليّة مع التأكيد على العلم والقدرة الكليّين.

(٥٧) Ayoub, 'Divine Preordination and Human Hope'، ٦٢٤. يتقدّم الملا صدرا ببديل يقتضي التميزَ بين مستويين من المعرفة الإلهيّة، أحدُهُما مطلقٌ والآخر نِسبيٌّ ومُوحى. لهذا الغاية، يستعين بحديثَين مَن الإمامين الخامس والسادس [عليهما السلام] يميّزان فيهما بين معرفة الله الخفيّة التي اختصّ بها نفسَه، وبين المعرفة التي اوصلها الله إلى الانبياء والأئمّة - انظر **الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة** (بيروت: دار إحياء التراث العربيّ، الطبعة الثالثة، ١٩٨١)، الجزء السادس، الصفحة ٣٩٩، الأسطر ٢ إلى ١٠.

(٥٨) الميرداماد، **نبراس الضياء**، الصفحة ٥٥، السطر ١٨.

(٥٩) عَرَضَ بهاءُ الدين العامليّ، وهو صديقٌ مقرّب للميرداماد، مقاربةً أخرى ترى إلى الزمان كحبلٍ ممتدٍّ نستطيع رؤيةَ مقطع منه واحد. الزمان عندنا، إذًا، متوتّر وغير مترابط (متفاصل) إذ إنّنا نختبره كماض ومضارع ومستقبل. أمّا معرفة الله بالأشياء، ومنها الزمان، فهي معرفةٌ حضوريّة؛ بمعنى أنّ الحبلَ حاضرٌ عنده بكلّه. انظر **الكشكول** (بيروت: دار الدعوة، ١٩٨١)، الجزء ١، الصفحة ١٨٣، السطور ١٩ إلى ٢٤.

(٦٠) الميرداماد، **نبراس الضياء**، من الصفحة ٥٨، السطر ١٧ إلى الصفحة ٥٩، السطر ٨.

(٦١) المصدر نفسه، الصفحة ٥٩، الأسطر ٩ إلى ١٥.

(٦٢) المصدر نفسه، الصفحتان ٦٢ و٦٣.

(٦٣) المصدر نفسه، الصفحتان ٦٤ و٦٥.

(٦٤) Richard Sorabji, *Time, Creation and Continuum* (London: Duckworth, 1983), 255-258.

مملكة الأحداث الزمنيّة في هذا العالم، بل هو عالمُ الدهر الوسيط حيثُ مسارُ الأحداث وكرُّها في سيلانٍ دائم. ليس في هذا العالم الوسيط شيءٌ هو حتميّ أو ثابتٌ بينا هو حتميٌّ ومتغيِّر. لا بدّ من فهم مبدإ البداء عند هذا المستوى، كتسوية بين التفويضيّة الجذريّة التي تجعل الله عرضةً لتغيُّر الوجودات الزمنيّة، والجبريّة الجذريّة التي تضع أحداث هذا العالم الزمنيّة ما بعد الثبات المحض للسرمد.

إنّ اهتمامَ الميتافيزيقا التوحيديّة بفهم العلاقة بين الله والكون، بين المسؤوليّة الفرديّة والقدرة على تمييز الحقيقة والحتميّة الإلهيّة، كان له تأثيرٌ كبيرٌ على نظريّات الزمان في العهد الصفويّ. تفترضُ نظريّةُ الداماد طبيعةً صيروريّةً للواقع حيث كلُّ شيءٍ في حالة سيلان وكلّ الكيانات متحرّكة وغيرُ ساكنة. وفي حين تصدُرُ هذه النظريّةُ عن التكوُّن الفكريِّ الخاصّ للميرداماد وتقفُ على أكتاف المفكّرين اليونانيّين والإسلاميّين القدماء، إلّا أنّ الميرداماد ليس بمفكّرٍ تقليديّ على الإطلاق. قد يكون من المغري أن نصنِّفَ آراءه كآراء منسجمة من الأفلاطونيّة المُحدَثة المتأخّرة، إلّا أنّه نَقَلَ هذا النموذج وعبَّرَ عن مسائلَ أساسيّة كمفكّرٍ وكلاميٍّ خارج من سياقٍ شيعيٍّ يتفاعلُ مع تقاليدَ إسلاميّة/ أفلاطونيّة مُحدَثة في الحقبة الصفويّة. ما هو في غاية الأهمّيّة هو عدمُ قولِ أيِّ مفكّرٍ في تلك الحقبة بقدَم العالم كما فعل ابنُ سينا وأبو البركات البغداديّ. ربّما كان ذلك لأنّ الفلسفة تراخت، أو اتّسعت، لتشمل الكلامَ والعرفانَ والالتزامَ بـ'الحياة الدينيّة'، وبالتأكيد لأنّ القول بالقِدَم ينافي، على الأقلّ ظاهرًا، ما وَرَدَ في القرآن وعلى ألسنة أئمّة الشيعة.

يبدو أنّ نظريّةَ الميرداماد في الزمان مقبولةٌ إلى حدٍّ كبير لأنّه يستعملُها ليعالج، بفعاليّة، مسألتين مهمّتين: خلق العالم (كيف خرجنا إلى الوجود؟) والعدلُ الإلهيّ (لماذا يبدو تكشُّفُ الأحداث والوجودات في هذا العالم بهذا الشكل من التعسُّفيّة؟). كما أنّ النظريّة تكشف عن تماسكٍ داخليّ متين. مع هذا، فإنّ ما تقدَّمَ به الميرداماد ظلَّ مُهملًا من قِبَل طلبة الفلسفة الإسلاميّة في العصور التي تَلَت. ورغم أنّ معظم أعماله الفلسفيّة متوافرة اليوم، فإنّ كلَّ ما صدر في ثلاثين عامًا لا يتخطّى ورقتان علميّتان حاولتا، دونما توفيق، أن تفسّرا قولَهُ في الخلق والزمان. إنّ المعالجة الكاملةَ والدقيقة لأعمال الميرداماد ما زالت تنتظر من يُقدِمُ عليها. لا تعدو محاولتي هنا أن تكون مؤشّرًا في هذا الاتّجاه. نحن لن نستطيع أن نقيّم مساهمات 'مدرسة أصفهان'، أو حتّى أن نسأل ما إن كان هذا اللقبُ مفيدًا، إلّا متى ما فهمنا أعمالَ أعضائها الأساسيّين.

# إدمُند هُسِرل: الوعي الذاتيُّ بالزمان


## مايــكل آنـدروز[1]

**ترجمة: محمود يونس**



يـرى هُسِرل أنّ سلسلةً من اللحظات–الآن المنعزلـة، لا تكفي لتَشكُّل أيّ موضوع، فلا بدّ مـن وجود نوع من الحضور للموضوع يكون مُمتدًا (مُستمرًّا). فالآنَ المَعيشةُ هي صيرورةٌ تُشكلُ العلاقةَ بَين ما هو ماضٍ مُباشر (من خلال الإستذكار الحضوريّ) ومُستقبلٍ مُباشر (من خلال الاستنظار الحضوريّ). هذه البنيــة المـُتشكّلة من الاستذكار والاستنظار الحضوريّين هــي من أهمّ أبعـاد الخبرة الإدراكيّة، وهي التـي تُشكلُ، بدورها، لحظـات الزمان كماضٍ وحاضـر ومُستقبل، في وحدة مُتماسكة من الخـبرة الذاتيّة، بحيث يبدو للذات المـُدركة أنّ الزمان في سيلانٍ مُستمرّ. أمّا الزمان المقصودُ هنا فليس هو الزمان الموضوعيّ، بل هو الحقل الزمنيّ البَدَنيّ.


## ١. تمهيد

يقتضي التأويـلُ الفنُمنُلوجيّ[2] للزمان جُهدًا خاصًّا إذ لم تُفـرد المنظومةُ الفنُمنُلوجيّة «فئةً» خاصّــةً في موضوعه. أمّا موضوعُهُ، فنُمِنُلوجيًّا بالطبــع، فهو الفنُمِنُلوجيا الترَنسِندَنتاليّة[3]،

(١) أستاذ الفلسفة القارّيّة وفلسفة الدين في جامعة سياتل بأميركا.

(٢) يُثـير مصطلحُ *Phänomenologie* الألمـاني (أو phenomenology بالإنكليزيّة) شجونَ المـُشتغل بالترجمة إلى العربيّة لعدم الوصول إلى توافـقٍ علـى ترجمته، لا لأنّ القوم يجتهدون وكلّ مبرِّرٌ له اجتهادُه، بل لأنّ اعتباطيّةَ الترجمة الأولى تفرضُ نفسَها ولعدم وجـود هيئـات علميّة عاملة ومجلات متخصّصة تملك قدرة الوصول إلى إجماع (علميّ؛ لا يُلغي الآراء والاجتهادات). فما بين ظواهريّة وظاهراتيّة (الأولى ظاهرَتيّة لعدم جواز النسبة إلى الجمع) وظهوريّة وغيرها، يتآكل المعنى أو يُنهَكُ بما لا يحتمل. ناهيـك عن عدم قدرة هذه المفردات على تبيان الفارق بين *Erscheinung*، أي الظهور للحواسّ، و*Phänomen*، أي الظهورَ في الوعـي. وعلى أمَلِ أن يشيــعَ مُصطلح 'الفِميـاء' –على وزن فعلياء الذي استعانتِ به العـربُ عندما قالت كيمياء وفيزياء... – الذي نَحَتَهُ الدكتور موسى وهبي، والذي قد يحُلُّ هذه المشاكل، أجدني مُتمسّكا بلفظة 'الفنُمنُلوجيا' وقد خفّفتُها مُستعينًا بالحـركات. على هذا، تصيرُ *Phänomen* ظاهـرة، و*Erscheinung* ظهـورًا، و*Erscheinen* (أو appearance بالإنكليزيّة) مظهرًا. المترجم.

(٣) آثرت الإبقاء على 'ترَنسِندَنتاليّة'، دون 'مُتعالية'، لشيوعِ تداوُلِها بالعربيّة. المترجم.

أي، بنيةُ كلِّ شرطٍ لإمكانيّة المعرفة. بالتالي، تمحورَ سؤالُ أصلِ الزمان وتكوُّنه، كما برز في مشروع هُسرل الذي امتدّ على مدى ٣٠ عامًا (من العام ١٩٠٠-١٩٣٠، تقريبًا)، حولَ التصوُّرات المختلفة للزمان؛ حولَ الخبرات المَعيشة التي يتبدّى فيها الزمنيُّ بمعناهُ الموضوعيّ. هنا نجدُ ضرورةَ أن نكون واضحين تمامًا فيما يخصُّ الغَرَضَ الملائمَ لمبحثنا. فهُسرل لا يريدُ من تعاطيه في أصلِ الزمان وتكوُّنه الزمانَ الموضوعيّ. هو واضحٌ تمامًا في ذلك، خاصّةً في محاضراته التي ألقاها عام ١٩٠٥، والتي صَدَرت لاحقًا تحت عنوان «**محاضراتٌ حولَ فِنمِنُلوجيا الوعي الذاتيّ بالزمان** *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*».

> إنّ المرءَ لا يجدُ أدنى آثارِ الزمان الموضوعيّ [أي، الكرونولوجيّ أو «الكونيّ cosmic»] من خلال التحليل الفنُمنُلوجيّ. فـ'الحقلُ الزمنيُّ البَدْئيّ' ليس، بأيّ شكلٍ من الأشكال، جزءًا من الزمان الموضوعي[٤].

السؤالُ الذي 'ينتابُ' تحقيقَنا، إذًا، هو ما يلي، «هل تقودُنا ظاهرةُ الزمان إلى كلّيّة بُنيةِ وجودها؟ أم هل نَصِلُ من أصلِ الزمان وتكوُّنه إلى فهمٍ مَفَادُهُ أنّ كلّيّةَ الزمان، بالمبدإ، مُتعذِّرةُ الإحراز؟» بكلامٍ آخر، كيفَ لتوصيفِ هُسرل لأصلِ الزمان أن يُبيِّن البنيةَ الأساسيّة لكلِّ خبرةٍ ممكنة؟ وبأيِّ المعاني يُحتِّمُ وصفُ تكوُّنِ الزمانِ العودةَ إلى المعطيات الفِنُمِنُلوجيّة حيث كلُّ ما يُختَبَرُ يَتَشكَّلُ فِنمِنُلوجيًّا؟

## ٢. مسألةُ الزمان كموضوعٍ لأعمال هُسِرل

عبّر هُسرل نفسُه عن هذه المُعضلة بغيرِ نحوٍ في كتاباته المختلفة. فقد ظلّت مسألةُ الزمان محوريّةً في فِكرِه بدءًا بكتابه '**مباحث منطقيّة** *Logische Untersuchungen*'[٥]، وانتهاءً بمقالته الشهيرة في **الموسوعة البريطانيّة** *Encyclopedia Britannica*. حتّى إنّه نظرَ إلى مسألة السيكولوجيا الفِنُمِنُلوجيّة وعلاقتها بالفِنُمِنُلوجيا التَرَنسندَنتاليّة من خلال تكوُّن الزمان.

---

(٤) Edmund Husserl, *The Phenomenology of Internal Time-Consciousnes*, ed. Martin Heidegger, trans. James Churchill (Bloomington, IN: Indian University Press, 1964), p. 24. [وقد صدَرَ الكتابُ مُترجَمًا إلى العربيّة مؤخّرًا! انظر، إدموند هوسرل، **دروس في فينومينولوجيا الوعي الباطنيّ بالزمن**، ترجمة لطفي خير الله (بغداد–بيروت: دار الجمل، ٢٠٠٩). والكتاب، في الأصل، مجموعةُ محاضرات ألقاها هُسرل وضبطتها إديت شتاين Edith Stein، ثمّ عهدَ هُسرل إلى مارتن هايدغر، الذي حلّ محلّ شتاين كمعاونٍ له، بتحريرها في كتاب. صدر الكتاب في الفترة التي لم يعد فيها ممكنًا تفادي الخلاف الذي نشأ بين الفيلسوفين وأدّى إلى القطيعة بينهما. المترجم].

(٥) ألفتُ إلى أنّ الكتاب قد صَدَر مُترجَمًا إلى العربيّة مؤخّرًا. انظر، إدموند هوسرل، **مباحث منطقيّة**، ترجمة موسى وهبي (بيروت–الدار البيضاء: المركز الثقافيّ العربيّ، ٢٠١٠). المترجم.

وتصيرُ المسألة ملحّةً بشكلٍ خاصٍّ في ضوء سياق نقاشات المفكّرين الألمان في العقود الأولى من القرن العشرين. قد نستطيع أن نلحظ، على سبيل المثال، نَشْرَ ألبرت أينشتاين [١٨٧٩-١٩٥٥] Albert Einstein لنظريّته في النسبيّة العامّة سنة ١٩١٥ إثرَ تقديم هُسرل للفنُمنُلوجيا الترَنسندَنتاليّة، في كتابه 'أفكار *Ideen*'، قبْلَها بسنتين. في **الأفكار**، يُحاوِل هُسرل التشادَّ مع مشكلة الزمان على ضوء البُنية الترَنسندَنتاليّة للوعي. وهو يستقصي، مجدَّدًا، موضوعةَ الفنُمنُلوجيا الترَنسندَنتاليّة عن طريق «فنُمنُلوجيا إدراك الأجسام» في مقالة **الموسوعة البريطانيّة** التي استغرقت خمسَ مسودّات - ما بين أيلول ١٩٢٧ وشباط ١٩٢٨[٦] - لتُقَرّ. يلفت هُسرل، في هذه المقالة، إلى أنّ الردَّ الفنُمنُلوجيّ phenomenological reduction «يكشفُ عن ظاهرات الاختبارِ الذاتيّ الفعليّ»، وهذا تذكيرٌ واضحٌ بنظريّتِه في الوعي الذاتيّ بالزمان التي أذاعها في محاضرات عام ١٩٠٥.

يُظهِرُ الزمانُ الفنُمنُلوجيّ، بعكس الزمان السيكولوجيّ، كلَّ الصُّوَرِ الجوهريّة التي تحدُّ الواقعَ النفسيّ. ولأنَّ الفنُمنُلوجيا الترَنسندَنتاليّة هي نظريّةٌ أكثر نضجًا في الماقبليّ *a priori*، فإنّ الفنُمنُلوجيا الماهويّة eidetic phenomenology شرطٌ لا بدَّ منه لقيام الفنُمنُلوجيا السَيكولوجيّة. وبما أنّ الموضوعيّةَ التجريبيّةَ تتضمّنُ كلَّ مُفارِق - المحتوى المَعيش والمُختَبَرُ للزمان والمكان الموضوعيّان ضمنًا -، فإنّ الوصفَ الفنُمنُلوجيّ لمنشإِ الزمان ومصدره يبدأ بتعليقِ كلِّ حكمٍ حول العالم الموضوعيّ للأشياء والأحداث الحقيقيّة [*epoché*][٧]. هكذا إذًا، يُنبِئُنا الحاخُ هُسرل الحَرون على ضرورة الردّ الترَنسندَنتاليّ (منذ ما بعد كتاب **الأفكار** - ١٩١٣) بمراجعة جريئة لعددٍ من المشاكل التي لم تجد لها حلًّا في محاضرات عام ١٩٠٥ حول الوعي الذاتيّ بالزمان.

برأيي أنّ ما أورَدَهُ هُسرل في كتاب '**الأفكار**' وفي مقالة الموسوعة، بالإضافة إلى محاضرات عام ١٩٠٥، يُظهِرُ مدًى واسعًا من الآراء المُعقّدة التي كان هُسرل ما يزال يتنازعُ معها منذ أن تعرّف على مشكلة الزمان أوّلًا على يدَي برنتانو [١٨٨٣-١٩١٧] Brentano. ففي محاضراتِه حول الوعي الذاتيّ بالزمان، هو يبدأ بوصفِ تحليلِ وعي الزمان [الوعي بالزمان]

(٦) بتعديلات بسيطة فحسب، ظلّت النسخة ١٤ من مقالة هُسرل في الموسوعة البريطانيّة مطبوعةً منذ عام ١٩٢٩ إلى عام ١٩٧٤. انظر، رجاءً، "The History of the Reduction of *The Encyclopaedia Britannica* Article," Thomas Sheehan, *Edmund Husserl* Collected Works VI (Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1997), pp. 36-37.

(٧) ربّما لم يُجاوز بعضُ المُترجمة الصواب عندما أبقَوا على المُصطلح اليونانيّ في الترجمة فقالوا 'أبوخه' أو 'إيوخيه'. انظر، على سبيل المثال، كتاب المباحث المنطقيّة (مذكور أعلاه) ترجمة الدكتور موسى وهبي؛ وأيضًا، إدموند هوسرل، فكرة الفينومينولوجيا، ترجمة فتحي إنقزو (بيروت: المنظّمة العربيّة للترجمة، ٢٠٠٧).

كـ «مفصَلٍ قديم وصعبٍ في السَيكولوجيا الوصفيّة ونظريّة المعرفة». وعلى خلفيّة الكتاب الحادي عشر من 'اعترافات *Confessions*' أوغسطين وتحاليل برنتانو غير المنشورة، فإنّه يُشبِّهُ، بإيحائيّةٍ عالية، مسألةَ الزمان بـ«أكثر المشاكل صعوبةً وتضمُّنًا للتناقضات والتعقيدات»[٨].

إنّ مبحثي هاهنا ينبني على أساسِ تفسيرِ هُسِرل الفِنُمِنُلوجيّ لأصل الزمان وتكوُّنه.

## ٣. إقصاء *Ausschaltung* الزمان الموضوعيّ

يبدأ هُسِرل محاضرات ١٩٠٥ بتحديد مهمّته الإجماليّة في عرض تحليلٍ فنُمنُلوجيّ لوعي الزمان (في مقابل العرض السَيكولوجيّ المجرَّد). هو يستهلّ مشروعَهُ، إذًا، بإقامة تمييزٍ هامٍّ بين «الزمان الفِنُمِنُلوجيّ» و«الزمان الموضوعيّ» (أو «الكونيّ»). من ناحية، ينطوي الزمانُ الموضوعيّ على كلّ التمايزات الزمنيّة، أي على كلّ الأشياء الجسدانيّة والذهنيّة بخصائصها المادّيّة والذهنيّة. فكلُّ ما هو موجودٌ بالمعنى الإمبريقيّ، ويمكن تحديدُهُ بقياسات كرونولوجيّة هو من مُقتضيات الموضوعيّة. هذا ما يتضمّن كلّ خبرتنا، ومنها الأحداث والعلائق والحالات وأشكال الظهورات الزمانيّة والمكانيّة، والمعطيات الحسّيّة، إلخ. ولأنّ الزمانَ الموضوعيّ يتضمّنُ الموضوعيّةَ الفرديّة بشكلٍ عامّ، فإنّ هُسرل يلحظُ أنّ الموضوعيّة تتشكّلُ في الوعي الذاتيّ بالزمان وهي، بالتالي، تنتمي إلى سياقِ الموضوعيّة التجريبيّة.

أمّا من ناحية أخرى، فإنّ المحتوى الفِنُمِنُلوجيّ للخبرة المَعيشة – ما يُسمّيه هُسِرل الخبرة الحيّة بالزمان *Zeiterlebnis* – يقتضي إقصاءَ كلّ خبرةٍ مَعيشة، حتّى تلك المرتبطة بإدراك الزمان وتصوُّره *Vorstellung*. ما يرمي إليه هُسِرل في قوله 'الزمان الفِنُمِنُلوجيّ'، إذًا، هو صورةٌ أو صيرورةٌ لا بدَّ منها لربطِ الخبرات بالخبرات. ويعتبرُ، مُتابعًا برنتانو، «الزمانَ الفِنُمِنُلوجيّ» جدولًا حيًّا من الخبرة *Erlebnis*. مع هذا، وبالرغم من كونِ كلّ خبرةٍ زمنيّةٍ أو مكانيّة تتشكّل بحسب الاشتمال على بدايةٍ ونهاية، فإنّ الجدولَ بنفسِهِ خارجُ كلِّ تشكّل.

فلنأخذ، على سبيل المثال، خبرةَ 'البهجة'. ففي حين يمكن تعليقُ [*epoché*] ظهورِ الخبرة–نفسِها واقصاؤها على ضوء بُنيَتِها الماهويّة، فإنّ جدولَ الخبرة الواعية لا يُمَسّ. إنّ خبرات البهجة ترتفع وتتلاشى بحسب عوامل شتّى، من قبيلِ المدّة والشدّة والنوعيّة.

(٨) مُحاضرات، مصدر سابق، الصفحتان ٢١ و٢٢.

لكن في حين تأخـذُ النزعةُ السيكولوجيّة psychologism موضوعَ البهجة بسذاجة ككيانٍ مُعطـى، أي كنقطة انفصال مُفترَضـة مُسبقًا لكلّ بحث، فإنّنا بحاجة إلى التفكير في تشكّل الموضـوع الذي بحسَبِه تتشكّلُ البهجة (أو أيّ خبرة أخـرى). ليس موضوعُ مبحثنا، إذًا، الخـبرة الإمبريقيّة بالبهجـة (أو السعادة أو أيّ شيءٍ آخر)، بل هـو الزمانُ المـُحايث لجريان الوعي.

يبـدو لي أنّ ما يقترحُهُ هُسرل هو أنّ فكرةَ الوعي الذاتيّ بالزمان نفسَـها تفترضُ الجريانَ المُحايـث لذاك الـذي يجعلُ كلَّ خبرةٍ ممكنةً أصـلًا، أي، الزمان الفنُمنُلوجـيّ بما هو البنية الترَنسندَنتاليّـة لـكلِّ الحركـة الواعيـة. إذًا، إنّ جـدولَ الخبرة الحيّ يستمرّ بعيـدًا عن كلّ المـُعطيات والإشارات الزمنيّة، وبغضّ النظر عن كيفيّة إدراكِ أو فهم هكذا مُعطيات زمنيّة. ما يتغيّرُ هنا ليس المـُعطى الفنُمنُلوجيّ الذي من خلال إيقانه الإدراكيّ الإمبريقيّ empirical apperception تتشكّلُ العلاقةُ مع الزمان الموضوعيّ، بل هو ظهورُ المدّة، والشدّة، والكيفيّة بما هي كذلك. ما يظلّ ثابتًا، بالتالي، هو الزمان المُحايث للخبرة الذاتيّة،

> مـا نقبلُـهُ... ليس وجودَ زمان–العالم، أو وجودَ المدّة المحسوسـة، أو ما شاكل، بل الزمان والمدّة كمـا يظهران كزمان ومدّة. علـى أنّ هذه مُعطياتٌ مُطلقةٌ من العبـث مُساءلتُها. بلا ريب، نحن نفترض زمانًا موجودًا؛ إلّا أنّه ليس زمانَ عالمِ الخبرة بل هو الزمانُ المـُحايث لجريان الوعي[٩].

إنّ مشكلـةَ تكـوُّن الزمـان تُصاغ عند هُسرل بلغـة المـُحايثـة، ولا تنحصر بمحاضرات ١٩٠٥، بـل تتردّد بعد عشر سنـوات في 'اكتشافه' [هُسرل] للأنـا الترَنسندَنتاليّة في كتاب **الأفـكار**. ككائنـات زمنيّة، فإنّ كلَّ خبرةٍ هي خبرةٌ للأنا المجـرّدة أو الترَنسندَنتاليّة. بالتالي، ففي إمكانيّة الأنا أن توجّهَ نظرَتها الشخصيّةَ المجرّدةَ إلى هذه التجربة أو تلك، وقد تدركها علـى أنّها كائنةٌ حقًّا، أو علـى أنّها مدّةٌ [أو إن شئت فقُل ديمومـة] في الزمان الفنُمنُلوجيّ. بالرغـم من ذلك، فإنّ ما يُعرَضُ كنتيجة لإقصاء الردّ الترَنسندَنتـاليّ للزمان الموضوعيّ هو ما يرتبطُ بالوجـود الأساسيّ للموضوع قيد التمحيص. فيما يخصّ هُسرل، فإنّ اكتشاف الاختـزال الترَنسندَنتاليّ يؤدّي دورَ هرمنوطيقا ترقُّبيّة مـا. العالَـمُ لا يَظهَرُ فحسب. بل هو يُدرَكُ بالوعي بواسطةِ فعلٍ تأويليّ. في واقع الأمر، إنّ فعلَ الإدراكِ التأويليّ هو الذي يُشكّلُ العالَمَ بما هو 'عالم'.

وفي حـين تصـفُ نظريّة القصديّـة intentionality كيف يُعطى العالَمُ بما هـو عالم، فإنّها

(٩) محاضرات، مصدر سابق، الصفحة ٢٣.

ليست ملائمةً بشكلٍ كافٍ لتفسيرِ كيفيّة كونِ الزمان صيرورةً أو عمليّةً تتشكّلُ بها الأشياء بالمطلق. بالفعل، فكلُّ تجربة تأتي الوعيَ عن طريقين. أوّلًا، يُدرِكُ الوعيُ كلَّ تجربة فعليّة أو مُمكنة تحت عنوان التعاقُب الزمنيّ. هذا ما يعني أنّ الخبرة تتشكّلُ على اعتبارِ الوحدة الكلّيّة لجدول الوعي الزمنيّ الذي يَهَبُ الخُبرةَ إمكانيّتَها في المحلّ الأوّل. وبما أنّ خاصّيّة هذا الجدول أن يكون محمولًا إلى الموضوع، فإنّ كلَّ خبرة، بما هي خبرة، تتشكّل من تنظيم مُحتوَى-ذاتيًّا للخبرات. هذا يعني، في المقابل، أنْ ليسَ الموضوعُ وحدَهُ يكون وحدةً مُتشكّلةً أو صيرورةً، بل الجدولُ الزمنيُّ للوعي نفسه يكون أيضًا كذلك. ليس من 'قُطب هويّة identity pole' يلتفُّ حولَهُ التعاقُبُ الزمنيّ أو ينتظمُ فيه. كلّ ما هنالك فهو صيرورةٌ، أو سيلان، أو جدول الخبرة الذاتيّة.

ثانيًا، تُفهَمُ الخبرات تحت عنوان المعيّة simultaneity، وهذا ما يدعو إلى سؤالٍ حول 'جوهرِ' الزمان. فالخبرات لا تهبط من السماء مُعلّبةً ومُوضّبة. بالأحرى، فإنّ معنى (وبالتالي، خبرة) كلِّ خبرة يتشكّلُ من لحظة خبرة راهنة تمتلك حولَها هامشًا من الخبرات التي تسمو على أوّليّة صورة-الآن للحاضر المُطلَق. من المستحيل فصلُ هامشِ الخبرات بالكلّيّة عن الخبرة الأوّليّة نفسها. لم لا؟ لأنّ هامشَ الخبرات، عند هُسرل، هو بنفسه شرطُ إمكان عبورِ 'الآن' إلى الحضور. ما يبدو أنّ هُسرل بوارد قوله، مُتابعًا برنتانو في ذلكَ، هو أنّ الاتّحادات الزمنيّة للخبرة تُشكّلُ الهامشَ الأوّليّ الواحد للأنا المجرّدة، أي، وعي-الآن [وعي الأنا بالآن] الأوّليّ الكلّيّ. وكما يلفتُ هُسرل انتباهَنا، فإنّ مسألة جوهر الزمان تقودُنا مجدّدًا إلى مسألة 'أصل' الزمان، التي بِتنا الآن نُدرِكُها بحسب تداعياتها الأكبر،

> تتوجّهُ مسألةُ الأصل [أصل الزمان] إلى الأشكال البدائيّة لوعي الزمان الذي تتشكّلُ فيه، حدسًا وإطلاقًا، الاختلافات البدائيّة للزمنيّ بما هي المصادر المنبعيّة *originären* لكلّ اليقينيّات بالنسبة إلى الزمان (...) بهذا السؤال الأخير، نحن نسأل عن المادّة الأوّليّة للإحساس، والتي ينبع منها الحدسُ الموضوعيُّ بالزمان والمكان عند الفرد الإنسانيّ أو عند كافّة النوع. نحنُ غيرُ معنيّين بسؤال التكوُّن الإمبريقيّ. ما يعنينا هو الخبرات المَعيشة فيما يخصّ معناها الموضوعيّ ومحتواها الوصفيّ (...) نحن معنيّون بالواقع فقط بمقدار ما يكون مقصودًا، متمثَّلًا، محدوسًا، أو مفكرًا فيه مفهوميًّا. أمّا فيما يرتبط بمشكلة الزمان، فهذا ممّا يقتضي كونَنا مهتمّين بخبرات الزمان المَعيشة[10].

(١٠) محاضرات، مصدر سابق، الصفحة ٢٨.

## ٤. الطابع الزمنيّ للإدراك

كيمـا نستطيـعَ أن نُحقّقَ في المنشإ أو التكوُّن الماقبلـيّ للزمان، علينا أن نتقدّمَ بتحقيقٍ في التشـكّلِ الجوهريِّ لوعي الزمان فيما يتّصلُ بكلّ فعـلٍ وإدراك. في **الأفكار**، يلاحظ هُسرل أنّ كلّ تجربـةٍ تدخُلُ كموضوعٍ بؤرةَ التأمّلِ الممكن تمتلكُ طابعًا زمنيًّا خاصًّا للصورة–الآن Now-form، المذكـورة آنفًـا. وإلّا، فلا موضـوعَ يُعطى أو يُؤخذ بما هـو موضوع، بما هو وعـي. هذا ما يعنيـه هُسرل بالقصديّـة، أي إنّ ما 'يُعطى' للخبرة يكون وصفًـا مُحايثًا محضًا لمـا يُعطى بالحدس الذاتـيّ أو بالخبرة الذاتيّة. فالقصديّةُ تصف الوعـيَ بالمعنى 'الخصب[١١]' للكلمة. إنّها تصف كلّ جدول الخبرة كجدول وعيٍ واحدٍ، كوحدةِ وعيٍ واحد.

القصديّـةُ، هنا، تجلٌّ لخصوصيّـة فريدة للخبرات؛ إنّها تقتضي كـوْنَ كلّ فعلٍ واعٍ وعيًا بشـيءٍ مـا. على نحوٍ مماثل، فـإنّ كلّ إدراكٍ هو إدراكٌ لشيءٍ مـا وكلّ حكمٍ هو حكمٌ على شيءٍ ما. وسواءًا أكنّا نُقيّم، أو نتمنّى أو نتصرّف أو نتأمّل، إلخ.، فإنّ جدولَ الخبرة المـَعيشة يُشـكّل وحدةً هكذا عمليّة جذريّة. على هذا النحو، نستطيع أن نُعرّف منشأ الزمان كعودةٍ إلى جدولِ الوعي نفسه. هذا ما يعني، بعبارات الفِنُمنُلوجيا الترَنسندَنتاليّة، أنّ الأنا المـُجرّدة (أو الترَنسندَنتاليّـة) ليسـت موضوعًا أصـلا، بل هي الإدراكات بجملتهـا. وبما أنّها [الأنا المـُجرّدة] قـد تحتوي على موضوعاتٍ يكون 'واقعُها' مُعلّقًا ، فإنّ خصائصَ وعيِها تَصْدُقُ على أيّ عالَم، حقيقيًّا كان أو مُتخيَّلًا.

بالطبع، لم يكن هُسرل، في كلّ محاضراته حول الوعي الذاتيّ بالزمان، يشير إلى أنا معيّنة، مجـرّدة أو إمبريقيّة. بهـذا المعنى، قد نستطيع أن نقول إنّ جان بول سارتر **Jean-Paul Sartre** هـو أقـربُ إلى هُسرل المبكر من قربِ هُسرل المتأخّر إلى نفسـه. لسارتر، الأنا خُرافةٌ محض؛ الأنـا، كوحدة، مُفارِقـة transcendent. أمّا عند هُسرل المتأخّـر، أي لهُسرل ما بعد ١٩١٣ (بعد إصدار **الأفكار**)، فالأنا ليست مُفارِقة transcendent، بل ترَنسندَنتاليّة **transcendental**، في حـين أنّ العـالَمَ هو المـُفارق. نعم؛ عند هُسرل المتأخّـر، توصَفُ الأنا، أفضل ما توصف، بكونها 'مجرّدةً' لا إمبريقيّة. هي تُشكّل، بالتالي، البنيةَ الأساسيّة لكلّ حقلِ ملاحظة. إنّ الأنا الترَنسندَنتاليّة هي فعلُ تأمّلٍ محض؛ الأنا المـُجرّدة من القبليّات[١٢].

(١١) هو يستعمل كلمةَ 'حُبلى' في الأصل، والمقصود المتلئ بالمعنى. المترجم.

(١٢) بالطبع ليس هناك أكثر من أنا عند هُسرل. ثمّة أنا واحدة، يمكن وصفُها، إمّا إمبريقيًّا، أي وهي مُتجسِّدةٌ، مُكتسيةٌ لحمًا، كائنةٌ في هذا العالم، وإمّا تجريديًّا، أي كفكرَةٍ مُجرّدة لِما هو الشيء، في حالِ ظهورِه.

بطبيعة الحال، فإنّ هُسرل متى ما تقدّمَ باكتشافه للأنا المُجرّدة إلى الوصف الفنُمنُلوجيّ للتشكل، فإنّ التداعيات فيما يخصّ مشكلةَ تكوُّنِ الزمان تصيرُ أكثرَ إبهارًا. فلننظر بمزيد تفصيلٍ إلى عددٍ من النقاط الأساسيّة في تحليل هُسرل. لكونها ترَنسندَنتاليّةً، فإنّ الأنا شعاعُ استذكارٍ حضوريّ[١٣] retention يمرُّ عبر سلسلةٍ من الأفعال والإدراكات. العلاقةُ، إذًا، بين الأنا والموضوع غيرِ قابلة للانفصام. فمن ناحية، تُشكّلُ الأنا الترَنسندَنتاليّة وحدةَ كلّ الأفعال الواعية؛ تُشكّلُ جدولًا متوجّهًا إلى الذات لوعي الزمان الذاتيّ. لكن من ناحية أخرى، فإنّ الموضوعَ الذي يَظهَرُ في وحدَته، يظهرُ فقط من خلال تحليلٍ متوجّه إلى الموضوع. إذًا، فالمُدرِكُ–حين–فعله [فعل الإدراك] لا ينفصل عن الفعلِ المُدرَك. عمليًّا، ما يضطلع به هُسرل، في هذا المقام، هو تمييزٌ قروسطيّ (أرسطيّ)، قائلًا إنّ عمل الفكرِ [إعطاء المعنى] *noesis-cogitatio* هو غيرُ الفكرة [المعنى] *noema-cogitatum* وإن كان لا ينفصل عنها. فالفنُمنُلوجيا الترَنسندَنتاليّة تستكشفُ سُبُلَ تشكلِ الموضوعات في الوعي. بل أكثر من ذلك، فمسألةُ تكوُّنِ الزمان تُلقي ضوءًا على كيفيّة تشكلِ جوهرِ الخبرة كصيرورةٍ أو كجدولٍ توحيديٍّ للوعي الذاتيّ بالزمان.

أخيرًا، نحن ندنو من صميم المشكلة المتعلّقة بمنشإ الزمان وتكوُّنه، بحسب تفسير هُسرل الفنُمنُلوجيّ. الزمان 'الكونيّ' يُثبّت الحركة؛ إنّه يقيسُ العمليّة التي بموجبها تتوسّطُ الموضوعاتُ في الموضوعيّة ومنها وخلالَها. فنُمنُلوجيًّا، في المقابل، ما 'الزمان الكونيّ' إلّا اختلاصٌ rendering كرونولوجيٌّ للوعي، إنّه يقيس الـ'ما قبل' والـ'ما بعد' على عالمِ الأحداث والظهورات الموضوعيّ[١٤]. أمّا 'الزمانُ الفنُمنُلوجيّ' فشيءٌ آخر تمامًا. ليس من موضوعاتٍ فرديّة (حقيقيّة أو مُتخيَّلة) في الزمان الفنُمنُلوجيّ بالمرّة. كلُّ ما هنالك في الزمان الفنُمنُلوجيّ هو 'سيلانٌ' مجازيٌّ لنقاط من الواقعيّة متتالية تصدُرُ عنها كلُّ 'آن'. تقودُنا مسألةُ منشإ الزمان، بالتالي، إلى فهم جذريٍّ لمعنى الفنُمنُلوجيا الترَنسندَنتاليّة، بالتحديد، تكوُّن الوعي الذاتيّ بالزمان. في كلّ فعلِ خبرة نكتَشفُ محتوًى مُحايثًا. ما يصفُهُ هُسرل هنا هو صيرورةٌ (أو سيلانٌ) جذريّة للذاتيّة المُطلَقة. وهذا الجدول التوحيديُّ للخبرة هو شرطُ إمكان كلِّ تجربةِ واقعٍ مَعيشة.

---

(١٣) أنا ممتنٌّ للدكتور نادر البزري لمساعدته في ترجمة عدد من المصطلحات الخاصّة بهُسرل، ومنها هذا المصطلح. كما أشكر الدكتور جاد حاتم على إيضاحه العديدَ من المفاهيم الهُسّرليّة وتصويبه لعدد من الخيارات في الترجمة. المترجم.

(١٤) هذا موضوع رائعٌ في نفسه بناءً، جزئيًا، على تفسير أرسطو للزمن في مصطلحات 'الماضي' و'المستقبل'. في واقع الأمر إنّ ما يقوله هُسرل هو وجوب أن يتذكّر الوعيُ الحدثَ كي يمتلك الحدث أيّ أهمّيّة. وإلّا، فإنّ ما نشهده هو التغيُّر وليس 'الزمان' بالمعنى الفَنُمنُلوجيّ اللائق الذي نحكي فيه هنا.

في هذا الموضع يكمُنُ اللغزُ الأكبر فيما يتعلّقُ بتفسير هُسرل لمنشإ الزمان وتكوُّنه. كيف لـذاك الترَنسندَنتاليّ حقًّا أن يكـون مُتشكّلًا ذاتًا ويكون، في الوقت عينه، مُشكّلًا لذاته؟ ما هـو حقًّـا ترَنسندَنتاليّ يجب أن يمتلـك، كمصدرٍ له، ما هو مُطلقٌ حقًّـا وحتمًا، أي الوعي الذاتـيّ بالزمان. لكن في حدود ما يُظهِرُ الوعيُ الذاتيّ بالزمان نفسَهُ في البنية الأماميّة لكلّ تجربـة، فإنّه يقف في تقابلٍ تامٍّ مع إمكانيّة أن يُقبَضَ عليه (يُفهم) في كلّيّته. إنّ ظهورَ الزمان يتطلّـب أنّ يُعطـى ككلٍّ بجملتـه، أي أن يُعطى تمامًا بمـا لا حدَّ لـه. إلّا أنّ 'كلّ' الزمان هو بالتحديد ما لا يُمكن أن يكون مُعطىً أبدًا.

## ٥. 'الآن' المتجدّدة

بعد مزيدِ تحليلٍ، يتبيّنُ أنّ الفاعلَ، أو 'الصورة'، في الوعي الذاتيّ بالزمان، عند هُسرل، ليس فاعـلًا (إن صحّ القول) بالمـرّة. بل هو عمليّةٌ جذريّةٌ، هو إدراكٌ، أو سيرورةٌ، أو وحدةٌ كلّيّةٌ للجدول الزمنيّ. إنّ هدفَ هكذا عمليّة أو غايتَها، بحسب هُسرل، لا حدَّ له. وبما أنّ مهمّةَ الوعي الذاتيّ بالزمـان تتضمّنُ 'رؤيةَ' كلّ عالم الظاهرات الحقيقيّـة أو المـُتخيّلة موضوعيًّا، فإنّ العمليّات نفسَها تكون، أيضًا، مُعطًى لامحدودًا بحسب كثرةِ المنظورات غير المحدودة. الوعيُ كوعيٍ هو السيلانُ اللامحدود للأفعال والإدراكات. في الوقت عينه، في المقابل، ليس هـذا السيلانُ اللامتناهي فوضويًّا، بل هو مُنتظم. ما يعنيـه انتظامٌ زمنيٌّ كهذا هو أنّ الوعيَ كوعـي يتمحوَرُ حول 'نقطة الآن' مُعيّنـة. تخدم هذه 'الآن' كمصـدرٍ أوّليّ ينبثقُ بها العالم (الحقيقيّ أو المـُتخيَّل) إلى المعنى.

إنّ منشأ الزمان، من ثَمَّ، يمكن أن يُوصَف بالمعنى الفنُمنُلوجيّ كسيرورة تأسيسيّة زمنيّة، كذاتيّــة **مُطلَقة**. أضف إليه، إنّ كونَ هكــذا توجُّه جذريٍّ مُعطًى يمكن أن يُعتَبرَ وكأنّه يُشكّل نفسَــهُ في وَحدة زمنيّة؛ بالتالي، فإنّ منشأ أو تكوُّنَ كلّ وحدة في الخبرة يكون دائمًا 'الآن–الحاضـر' جديدةً تنبـعُ منها كلُّ 'آن' عنـد كلّ أفق. هذه 'الآنّ للتوّ' هـي استنظارٌ حضوريّ protension لـ'الآن–الحاضـرة' المـُترقّبة، والتي تدخلُ حيِّزَ الوجود حتّى حين تدخل 'الآن' في الاستذكار الحضوريّ. بالتالي، لا تكون، عند هُسرل، 'الآن المتجدِّدة' التي تُشكّل وَحدة الخُبرة، لا تكـون ساكنةً (استاتيكيّة) أبـدًا. بالعكس، فإنّ تكوُّنَ وحـدة الخبرة يتشكّل من سيلانٍ دائم، من وإلى 'الآن المتجدّدة' الفنُمنُلوجيّة التي لا يمكن مُساواتُها بالزمان الموضوعيّ لأنّها لا يُمكن أن تُختَبَرَ طبيعيًّا.

بحسب هُسرل، يجب على منشأ الزمان وتكوُّنه أن يُفسِّرا التغيُّرَ والمدّةَ كلاهما. في مُصطلحات التغيُّر، يمكننا أن نقول إنّ الزمانَ الفنُمنُلوجيّ يفتقدُ لشيء يسعى إليه وهو تمامُ خُبرته الذاتيّة الخاصّة. إنّ هذا 'الافتقار' هو ما يُسمّيه هُسرل 'فهمًا apprehension'. فالديمومةُ الزمنيّة، برأيه، تفتقر إلى 'الآن المباشرة' التي ترومُها كلُّ 'نقطة آن'. ومن خلال عمليّات الاستذكار والاستنظار الحضوريّين، يفترضُ الوعيُ الذاتيّ بالزمان كلَّ ظاهرةٍ متشكّلةً كوحدة في الخبرة الذاتيّة. تكمن المفارقةُ في أنّ هذه الوحدة في الخبرة الذاتيّة تودي بـ'الآن توًّا' إلى الانهيار تحت وطأة عبئها. وكبنية تَرَنسندَنتاليّة للخبرة، فإنّ 'الآن توًّا' تكفُّ عن كونها الآن 'توًّا' في نفس نقطة التوجُّه التي تُدرِكُ فيها 'الآنُ المتجدِّدة' دخولَها في حيّزِ الوجود. بالتالي، فإنّ أثرًا من 'الآن توًّا' يُحتجَزُ (يُستذكَرُ) في كلِّ خبرةٍ توحيديّة للجدول الحيّ. إلّا أنّ هذا الأثر لم يعُد 'الآن توًّا' بعد الآن. إنّه يستسلمُ على الدوام لصالح 'الآن توًّا' جديدةً لتدخل في حيّز الحضور، إنّه يفهمُ الدخولَ في حيّز الوجود كتحوّلٍ في الوجهة الزمنيّة. دونما تحوُّلٍ، ليس من إمكانيّة لجدولِ خبرةٍ حيّ. مع هذا، فإنّ ما يجري اختبارُهُ في هذا الجدول الحيّ هو عمليّةُ توحيدٍ ذاتيّة تَرَنسندَنتاليّة جذريّة. ما يستمرُّ في الزمان الفنُمنُلوجيّ، إذًا، هو الخبرة الذاتيّة لإدركات الظاهرات المتغيّرة أبدًا.

إنّ جدولَ الخبرة الحيّ يُشكِّلُ العالَمَ في مظهرَي الاستذكار والاستنظار الحضوريّين. لكن في حين يُعطى الوعيُ المُفارقَ، فإنّ المُفارق ليس تَرَنسندَنتاليًّا. أو، ربّما، في صياغة أخرى: فإنّ الزمان الذاتيّ هو ما قبلٍ تأمُّليّ، أي مُتشكِّل constituted؛ في حين أنّ الوعي بالزمان الذاتيّ تأمُّليّ، بالتالي مُشكِّل. ما يبدو أنّ هُسرل يتّجه صوبَهُ هو فكرة أنّ أصلَ الزمان الفنُمنُلوجيّ تجعلُ ممكنًا شروطَ الإدراك وفي الوقت عينه، تنتهكُ هذه الشروط بتشكيلِ **الجدول-نفسه** كحاملٍ لكلّ شرط إمكان. لا يتشكّلُ الزمانُ الفنُمنُلوجيّ من خلال مجموعة نقاط 'قبل' و'بعد'. الزمان الفنُمنُلوجيّ لا يتغيّر؛ إنّه **يستمرّ**. إنّه يدركُ محتوًى حتّى حين يكون قيدَ الاختبار، لكن حتمًا ليس بالمعنى الإمبريقيّ.

فلنأخذ، على سبيل المثال، ابنةَ تسعة أشهر. فنُمنُلوجيًّا، لا حاكميّةَ للإله **خورنوس** *Chronos* عليها، لا معنى عندَها للزمان الكرونولوجيّ بالمرّة. الطفلُ يبكي **عندما يكون جائعًا**، لا عندما يحضر وقت 'الطعام'. أي إنّه يبكي **عندما يكون جوعًا**. والجوعُ ليس أمرًا يمتلكُهُ الطفلُ أو يشعرُ به أو يتحسّسه؛ إنّه أمرٌ **يكونه**، بعبارة فنُمنُلوجيّة. وفي اللحظة التي يضرب فيها الجوع، يلتوي الجسد، وترتجفُ القدمان ويرتفعُ الصوت، وتتدفّقُ الدموع ويندفع الدم إلى الوجه، إلخ. ليس من هذه النشاطات ما يتشكّلُ نتيجة عمليّة تفكرٍ ذهنيٍّ

تأمُّليّة مُتأنّية. الجوعُ عند الطفل، تاليًا، ليس مُتشكّلًا بقدر ما هو مُشكِّل.

في سياقٍ مشابه، يكون اللحن أيضًا مُشكِّلًا. فلنأخذ، على سبيل المثال، إحدى أغنيات الأطفال المعروفة. كطفل، لا يصحُّ أن نقول بحقِّه إنّه 'يفهمُ' الكلمات التي يسمعها، أو 'يُقدِّر' اتّساقَ النغم أو 'يقبضُ' على أي بناء تركيبيٍّ مُعقّد. مع هذا، فإنَّ اللحنَ يأسرُه. إنّه يمتلكُهُ ويجعلُهُ رهينَ سحرِه - إن صحَّ القول. يجذبه اللحن إلى اختبارِ حالة جديدة من الوعي الرفيع بالعالم المحيط به. وعوضَ أن يكونَ الطفلُ هو الذي يُشكِّلُ اللحنَ بمعنى امتلاك نغمٍ أو إيقاع ما، فإنّ اللحنَ - الذي يكونُ معَهُ، إلى حدٍّ بعيد، غيرَ مؤتلفٍ - هو الذي يُشكِّله. والطّفلُ لا يمتلك فكرةً عن أيّ من المفاهيم الواردة في الأغنية وإن كنتَ تراهُ يضحك ويصفّقُ ويرقص كلّما طوَت الأغنيةُ مقطعًا أو دخلت في موضوعٍ جديد.

أرى أنّ ما مرّ يعرِضُ بشكلٍ مُنصفٍ لما يحاول هُسرل أن يصفه عن طريق تحليله الفنُمنُلوجيّ لمنشإ الزمان. ولأنّ اللحن ليس بموضوعٍ حيّزيّ (أي له حيّزٌ في الفضاء)، فإنّهَ يرتَبِطُ بوثاقة بالزمان. يعمَدُ هُسرل [حتّى] إلى وصفِ زمانيّة الصوت؛ مثلًا، عندما تختفي (تموت) نغمةٌ ما، فإنّها 'تموت' في اقترانٍ مع ترقُّبِ ظهورِ نغمةٍ جديدة،

> عندما يصدُرُ لحنٌ ما، مثلًا، فإنّ النغمات الفرديّة لا تختفي تمامًا عندما يتوقّفُ المنبّهُ أو يتوقّف ردُّ فعلِ العَصَبِ المُثار. عندما تصدر النغمة الجديدة، لا تختفي سابقتُها دونما أثر؛ وإلّا، لما كنّا قادرينَ على ملاحظة العلائق بين النغمات المتتالية. لا بدّ من نغمة عند كلّ لحظة، وربّما كانت في الفاصلِ بين صدورِ النغمة التالية مرحلةٌ فارغة *leere*، ولكن ليس أبدًا تصوُّرُ *Vorstellung* لحن... كلّ عرض ينضمُّ بطبيعيّة إلى سلسلة عروض مُتتابعة يعيدُ كلّ واحدٍ منها إنتاجَ محتوى سابقتِه لكن بنحوٍ تكون فيه لحظةُ الماضي مُلتصقةً أبدًا بلحظةِ الجديد[١٥].

تَقَعُ كلُّ نغمة سابقة في الاستذكار الحضوريّ، وتُنسى النغماتُ الأسبق إذ تنسابُ إلى الصمت. لكن، لكي يكون للحنٍ ما أيّ معنى، أي ليكون اللحنُ لحنًا لا نشازًا، فعلى كلّ نغمة تُنسى أن تظلّ، في نفس الوقت، 'حاضرةً' بمعنًى من المعاني في وحدة موضوعيّة. بكلامٍ آخر، ليس الامتدادُ - أو المدّة - عند هُسرل، مجرّدَ عرضٍ للنغمات يتلاحقُ في الوعي. فالنغمة التي تنسابُ إلى الماضي عليها، والمفارقةُ هنا، أن تستمرّ، أي أن تُشكّل الحاضر. وإلّا، فبدَلَ الاستماع إلى معزوفةٍ ما، فكلّ ما نختبره يكون «شريطَ نغمات مُتعاقبة أو بلبلةَ أصوات غيرَ متجانسة كما لو صدرت عن ضرب كلّ الأوتار في لحظةٍ واحدة»[١٦]. هنا 'تستسلِمُ'

(١٥) محاضرات، مصدر سابق، الصفحتان ٣٠ و٣١.

(١٦) المصدر نفسه، الصفحة ٣٠.

كلّ نغمــة إلى الصمــت في إدراك النغمة القادمة؛ إلّا أنّ كلّ نغمة سابقة تمكُثُ طويلًا قبل أن تــذوي. في فعله هذا، فإنّ الاستذكار الحضوريّ يترقّبُ الحاضر، ويولّد 'الآن–توًّا' جديدةً، تُدركُ استمراريّةً متنوّعــةَ الشدّة والنوعيّة من خلال السريان المتناغم للاستذكار والاستنظار الحضوريّين. يُحتَجَزُ (يُستذكَرُ) 'الاستسلام' في ذاكرة الآن–المـَعيشة.

## ٦. فعلُ الإيقان الإدراكيّ: الترقُّب والمُدّة

فنُمنُلوجيًّا، يقتضي 'الترقُّب [أو الاستباق أو الترقُّب الاستباقيّ anticipation]' جزءًا مُشكِّلًا لــكلّ خبرة. خذ، علــى سبيل المثال، صمتَ قاعة الاحتفال في اللحظــات التي تسبقُ الأداءَ الموسيقيّ. إذ يخفُتُ الضوء، يقعُ الجمهور في الصمت. إنّه صمتٌ يصمُّ الآذان بالفعل، فهو يمتلـئ بالترقُّــب الاستباقيّ في اقترانٍ مع توقُّع ما سوف يأتي. على وجه الدقّة، فإنّ مجيء هذه 'الآن المستقبليّة' ليس بشيءٍ بالمرّة، إنّه ليس. المـُعطى الفنُمنُلوجيّ هنا هو الظهورُ المـُطلَق لــ'الآن المتجــدِّدة'. مع هذا، فــإنّ الآن تحضُرُ دائمًا تحــتَ مظهرَي الاستــذكار والاستنظار الحضوريّــين. ما الذي يكتنفُــهُ هذا المظهر؟ على نحوٍ تتابعيّ: تظهَرُ 'الآن'، وفي اتّحادٍ معها، أثرٌ لـ'ماضٍ' وأثرٌ لـ'حاضر[١٧]'.

وكمــا تشتمل وحــدةُ الوعي على الحاضــر والماضي من خلال الاستــذكار، فإنّ وحدة الوعــي تشتملُ، أيضًا، على الحاضــر والمستقبل من خلال الاستنظار. لاحظ، في المقابل، أنّ وحدةَ الوعي لا تُقلّصُ الماضي (أو المستقبل) إلى الحاضر. وإلّا، فإنّ اللحظة الزمنيّة 'الماضي' يجــب، بنفس المعنــى الذي يكون فيه العنصر 'أحمر' الذي نختــبره بالفعل، أن تكون لحظةً حاضــرةً لخبرةٍ مَعيشة – «وهذا، بالطبع، سُخْفٌ واضــح»[١٨]. تفترض وحدة الوعي هذه، عندهُسِرل، مُعطىً فنُمنُلوجيًّا، رغم كونه واضحًا في الإشارة إلى توليد تحليله عند هذا المفصل لعددٍ من الاعتراضات على عدَم قدرة برنتانو على التمييز (بخصوص نفس هذه النقطة) بين الفعــل والمحتوى. بالتالي، يجبَ فهمُ ما يُسمِّيه هُسِرل 'اللحظةَ الزمنيّة' من خلال، بعبارات فنُمنُلوجيّة، 'عُرُوض supervenience' اللحظة، أيَ من خلال ما هو مُدرَكٌ أو مُتشابكٌ مع ما يُسمِّيه هُسِرل نَزْحَ *Ablauf* المحتويات الأخرى والكيفيّات والكثافات، إلخ.،

نحــن نرى، بالنتيجة، أن لا جــدوى تُرتجى من تحليلٍ للوعي بالزمان يجعــلُ فاصلًا زمنيًّا حدْسيًّا

(١٧) لوصف أكثر تفصيلًا لهذا الموضـوع، انظر، محاضرات، مصدر سابق، الصفحة ٣٦ وما يليها.
(١٨) المصدر نفسه، الصفحة ٣٨.

مفهومًا فقط من خلال التدرُّج المستمرّ للحظات جديدة تذوبُ في، أو تتلاشى بعيدًا عن لحظات المحتــوى التي تُشكّلُ الكيانَ الموضوعيَّ المتموضِعَ زمنيًّــا [*Gegenstädliche*]. باختصار، إنَّ صــورةَ الزمان ليست – بنفسها – محتوى الزمان ولا هي مجمــوعُ المحتوى الجديد المـُضافِ إلى محتوى–الزمان بنحوٍ أو بآخر[19].

فلنعُد، مجدَّدًا، إلى المثال السابق الذي مرَّ أعلاه. رغم أنّ لحظةَ الصمت في الصالة قبل أن تنطلق الأوركسترا تكون فارغةً، فإنّ اللحظةَ تكون، مع ذلك، حُبلى بالترقُّب الاستباقيّ. إنّ ’الحاضرَ الفارغ‘ يترقّبُ ’صوتَ‘ الذي سوفَ يأتي، متساوِقًا مع ما كان للتوّ. بالفعل، هذا مــا يعني أنّ كلَّ فرض *Setzung* يجب إقصاؤهُ أو تعليقُهُ كي يؤخَذَ ’الصوتُ‘ على أنّه مُعطًى هيــوليّ hyletic datum. «إنّــه يبدأ ويتوقّف»، يكتــب هُسِرل، «وكلُّ وحــدة مُدَّته، وحدة العمليّة التي فيها يبدأ وينتهي، ’تستمرُّ‘ إلى النهاية في الماضي المتباعد أبدًا»[20]. لكنَّ ما الذي يرمــي إليــه هُسِرل بهذا الغَرَق في «الماضي المتباعد أبدًا»؟ لهُســرل، أنا ’أحتجزُ‘ الصوتَ في ’الاستذكار الحضوريّ‘، وطالما استمرَّ الاستذكار؛ فللصوت «زمنُهُ الخاصّ». بكلام آخر، مــا يصفُهُ هُسِرل هو نــوعٌ من الإيقان الإدراكيّ، أي، الكيفيّة التــي تُعطى بها الموضوعاتُ الزمنيّة–المـُحايثة *Zeitobjekte* أو ’تظهَرُ‘ في سيلانٍ دائم. من وجهة نظرِ سيلان الوعي، فإنّ نفسَ هذا الصوت المسموع الآن هو ماضٍ، لقد انتهت مدّته. تتراجعُ نقاطُ الوقت الزمنيّ، «يختفي [الصوت] في غياهب الوعي»[21].

خــلال كلِّ عمليّة سيــلان الوعي، يكون الجــدولُ الذاتيُّ للوعي واعيًــا لنفس الصوت المستمرّ، كأنّه مستمرٌّ في مسارِ ’آنات‘ مُتعاقبة. إذًا، تكونُ ’آن المستقبل‘ مُترقَّبةً دائمًا كعُنصرٍ أساســيٍّ في كلِّ وحــدة من الوقت. لكن، رغــم أنّ أثرًا من الـ’ليس بعد‘ يكــون مُترقَّبًا، فإنّ هــذا التوقُّعَ لا يُعرِّفُ الآن المـَعيشة. الـ’ليس بعد‘ المستقبليّــة تكون محسوسةً، إنّها مُشكِلة، إنّهــا شرطُ إمكانِ الخبرة؛ ولكنّهــا ليست حاضرةً، بعدُ، بنفسِ الدرجة التي تُشكِّلُ بها ’الآن المتجدّدةُ‘ سيلانَ الموضوع الزمنيّ الـمُحايث.

يتكلّــم القدّيســ بولس، كذلك، عــن الأشياء المـُحايثــة في رسالتــه إلى القولُسيّين. هنا يُسمّــي بولس أشياءَ الزمان الحاضر «ظلَّ الأمــور العتيدة»[22]. فالبنية المشيّحيّةُ لعصرِ المجيء المتوقَّع لها جذورُها في اللحظة الحاضرة: اليومَ هو يوم الخلاص salvation. للقدّيس بولس،

(19) محاضرات، مصدر سابق، الصفحتان ٣٩ و ٤٠.
(20) المصدر نفسه، الصفحة ٤٤.
(21) المصدر نفسه، الصفحة ٤٥.
(22) القولسيّون ٢: ١٦–١٧.

المستقبـلُ هو ليس-بعد، ولكنّه ليس 'ليس-بعد' بالكامل. فبتشكُّلها من بنية إيقانٍ إدراكيّ وترقُّـبٍ استباقـيّ، تظهَرُ الـ'ليس بعد' كحدثٍ مُشكَّل. المستقبـل يُشكِّلُ الحاضرَ من خلال التوجيـه الملائم لـ'الآن المتجدِّدة' صوبَ ما هو لامتناه ومُفارِق، أي صوبَ مُستقبلٍ يتخطّى قبضـةَ 'العصـر الحاضر'. بنحوٍ متّصـل، يُشكِّلُ الاستـذكارُ والاستنظـارُ الحضوريّان، معًا، اللحظـةَ الحاضرةَ عـبرَ التوجيه الملائم لـ'الآن المتجدِّدة' ككيانٍ موضوعـيٍّ مُتموضعٍ زمنيًّا [*Gegenständliche*]. فنِمِنُلوجيًّـا، يولِّـد الاستـذكار والاستنظـار السيـلانَ التَرنسِنْدَنتاليّ للخبرة الذاتيّة.

هذه الخـبرةُ المزدوجة بالاستذكار والاستنظار، أي خبرةُ التوقُّـع والديمومة (المتّجهة إلى الخلـف وإلى الأمام)، تكون مُشكِّلةً بمعنـى أنّها تتوقَّعُ 'الحاضرَ' البنيـويَّ لكلِّ خبرةٍ بـ'الآن تـوًّا'. فالترقُّبُ الاستباقيُّ، كبنيةٍ إدراكيّة، قد بدأ بالفعل بتحويلِ 'العصر الحاضر'. إلّا أنّ هذا الإدراك [الإيقـان الإدراكيّ] هو مجرّد ظلّ، أثر، فاصلـةٌ حُبلى قبل بدء الأوركسترا. وبنحوٍ مشابـه للقدِّيس بولس، فإنّ هُسِرل، أيضًا، يتوقَّعُ الـ'ليس بعد' التي لم تحضُر تمامًا (رغم أنّها مُترقَّبـةٌ بشوق) والتـي، في الوقت عينـه، تحتفـظُ بأثـرٍ لـ'ما-كان-للتوّ-ولكن-لم-يعُد-حاضرًا-بعـد'. وإلّا، تكـون كلّ 'الآن توًّا' هي **كلُّ ما هنالك**، ما يُطيـحُ بكلّ خبرةٍ وإمكانيّةِ فهـم. بالفعـل، إنّ هُسِرل يقول بأنّ الوعيَ الذاتيَّ بالزمان يُعـيِّنُ حدودَ أصلِ الزمان والمعنى ومنشئهمـا. إذًا، فـ'الآن المـُطلَقة' (بعبارةٍ فنُمِنُلوجيّة)، يمكن تبريرُهـا بـ'تعليق' بنية الزمان الكونيّ. ولكن بالقدر الذي يُنتهكُ فيه الزمانُ الموضوعيّ، فإنّ ما نكتشفه هو البنيّةُ الماهويّة للوعـي، أي السيـلان المستمرّ أو الصـيرورة للاستذكار والاستنظـار الحضوريّين. من دون الوعـي الذاتيّ بالزمان، لا يمكن وجودُ القبل والبعد، إذ لن يوجَد للإيقان الإدراكيّ سيلانٌ. الزمـان الموضوعيّ، إذًا، هو عـادةٌ سيكولوجيّة، إنّه متركِّبٌ على أساس الوضع الطبيعيّ. القصديّةُ، بالتالي، لا تُفكِّكُ الزمنَ. بل هي تأخذُ 'الزمن' ككلٍّ، كوحدةٍ، ككليانيّة، وتوضِّحُ كلَّ ما هو مُضمَرٌ وتُجلّيه وتكشفُ عنه.

بحسب تحليل هُسِرل الوصفيّ، فالقصديّة تُفسِّرُ 'الآن توًّا'؛ إنّها توضِحُ كلَّ ملاحظةٍ وكلَّ حرفٍ من خلال ترقُّبِ ما أتى قبلًا وما سيجيء في جدول الخبرة الذاتيّة. من دون الاستذكار والاستنظـار الحضوريّين، كلُّ ذاك الذي كان سيكون هو لغو، إذ حتّى 'اللاشيء' هو مفهومٌ مُتشكِّلٌ من جدول الخبرة الذاتيّة. (لذا يبيّن هُسِرل أنّ الفاعل الـمُطلقَ الحقّ، 'الشيءَ' الوحيدَ

الـذي يتخطّى دمارَ العالم، هـو الوعي الذاتيّ بالزمان)[٢٣]. إنّ القواعـد الشكليّة والتركيبيّة للاستذكار والاستنظـار الحضوريّين تولّدُ منشأَ الزمان الفِنُمِنُلوجـيّ وأصلَه. من دونها، لن يكـون الوعيُ الذاتيُّ بالزمان قادرًا علـى تشكيلِ الحقولِ الشاسعة للأفعال المتعدِّدة في خبرةٍ توحيديّة للموضوعيّة القصديّة.

## الخلاصة

خـلال كلِّ نقاشنـا، كان من المهمّ أن نُلاحظ أنّ الآن المتجـدِّدةَ ليست جُسيمًا ذرّيًّا أو لحظةً منعزلـةً كإطـارٍ في بَكَرةِ فيلم سينمائـيٍّ قديم. بل الآن المـَعيشة هي صـيرورة، سيلانٌ محضٌ يُشـكِّلُ العلاقةَ المساويةَ بين مَا هو ماضٍ مباشـر (استذكار) وما وهو قادمٌ مباشر (استنظار). يُسمّـي هُسِرل مبدأ التشكيل الزمنيّ هـذا 'تعدٍّ transitivity'، أي «لكلِّ زمانٍ ينتمي ما قبل وما بعد»[٢٤]. هذه الوحـدة الجوهريّة للاستذكار والاستنظار تُشكِّل ذوبانًا أو دمجًا لجزءٍ في جـزء. بالتالي، كلُّ استذكارٍ فيه شيءٌ من استذكارٍ... من استذكارٍ... من استذكارٍ... إلخ.، تمامًا كما أنّ كلَّ استنظارٍ يترقّبُ أو يُدرِكُ هامشًا لما ليس بعد ولكن على وشك أن يكون. ما هو على وشك أن يكونَ وما كان للتوّ يؤلِّفان وحدةً متماسكةً من الخبرة التي تُشكِّلُ جدولًا حيًّا من الخبرة الذاتيّة.

إنّ المسألـة المرتبطـة بأصلِ الزمـان وتكوُّنه عادت بنا مجـدَّدًا إلى أوّل الدائـرة، إلى فهم مفـادُهُ أنّ وحدة الوعي الذاتيّ بالزمان تُشـكِّلَ كلَّ عالمِ كثرةِ الأفعال والخبرات. إلّا أنّ هذهَ الوحـدة الذاتيّة ليست، مـن ناحية أخرى، سيلانًا محضًا يصل بنا إلى الفوضى في النهاية. بل إنّ هـذا السيلان محكومٌ بالقواعد الصوريّة التركيبيّة. وأهمُّ قواعد الوعي الذاتيّ بالزمان هي الاستـذكار والاستنظار الحضوريّان والترقُّب الاستباقـيّ. بالفعل، إنّه فقط من خلال الوعي الذاتـيّ بالزمـان يتفتّحُ العالم لنـا بما هو عالم، في مقابـلِ الوصف 'الزمنيّ' المجـرّد لتكشُّف الأشيـاء الموضوعيّة في الوضـع الطبيعيّ. كما أنّ سؤال هُسِرل حـولَ أصلِ الزمان يدفعُ إلى السؤال حول معنى البُنية الترَنسندنتاليّة للمعرفة. كيف تُبنى أو تتشكّلُ المعرفة بالموضوعات ومعناهـا ومحسوسيّاتها؟ بكلامٍ آخر، إلى أيّ مدًى تقتضي مسألةُ أصل الزمان، وهي تشتمل على إمكان الخبرة، «عودةً إلى المـُعطيات الفِنُمِنُلوجيّة التي يكون منها كلُّ ما يُختبرُ متشكِّلًا

(٢٣) لمزيد من التفصيل في هذا النقاش، انظر الفقرة ٨٣ من كتاب الأفكار.

(٢٤) محاضرات، مصدر سابق، الصفحة ٢٩.

فنُمنُلوجيًّا؟»[٢٥].

يولِّـد الوعـي الذاتيّ بالزمان سيلانًا توحيديًّـا من الخبرة الذاتيّـة. إلّا أنّ هذه 'الوحدة'، ليست شيئًا، وليست قطبَ هويّة، ليست شيئًا بمعنى *res*. إنّ سيلانَ هذا الجدول هو سيلانٌ مُشكِّل، يُشكِّلُ الأفقَ الذي تنتمي إليه قصديّة الأشياء. بالتالي، تقفُ الشجرة خارجَ نافذتي، مُشكِّلـةً مظهرَهـا بالنسبة إليّ، عارِضـةً نفسَها في وحدةٍ وتناغم. ولكنّنـا نصل إلى التناغم الموضوعـيّ حول ما نـراهُ بالموافقة علـى أنّ ما نراهُ هو هنـاك، حاضرٌ، أمامنـا. بالتالي، ما يكتشفه هُسِرل بواسطة الردِّ إلى الزمان الفنُمنُلوجيّ هو إمكانُ كلِّ الأشياء.

مـن ثَمَّ، فإنّ هُسـرل يقصد بالموضوعيّة الخـبرةَ 'الأصليّة'، أي المعيـارَ الحدسيَّ والملائمَ لتقييم الخبرة. «إنّ مسألة الأصل»، يُجادل هُسِرل، «تتوجَّهُ نحو الصُّوَرِ البدائيّة لوعي الزمان حيـث تتشكَّلُ التفاوتات البدائيّـة للزمن، حدسًا وإطلاقًا، كـمصـادر مولِّدة ***originäreen*** لـكلِّ اليقينيّات بالنسبـة إلى الزمان»[٢٦]. بكلام آخر، لا علاقة لمسألـة أصلِ الزمان ومنشئه بالحالات النفسيّة والعقليّة للأشخاص التجريبيّين، أو بالنزعة السايكولوجيّة psychologism أو الفطريّـة المتطرّفة[٢٧] nativism. على العكس مـن ذلك، ما يكتشفه هُسِرل بتحليل أصلِ الزمـان وتكوُّنـه هو الزمان الفنُمنُلوجـيّ، أي الماقبْليّ، هو الخـبرة المَعيشة للوعي الماقبل-تأمُّليّ. إنّ أصلَ الزمان عند هُسِرلَ مُشكِل، إنّ سيلانَهُ المحض **يُشكِّلُ** الزمانَ من خلال تكوُّنٍ تاريخيٍّ للخبرة الذاتيّة. في محاضرات ١٩٠٥، يصف هُسِرل أوّلًا أصلَ الزمان كصيرورةٍ أو سيـلانٍ أو جـدولٍ حيٍّ يُشكِّلُ الوعيَ من خلال 'آثارٍ' مـن الاستذكار والاستنظار تقبعُ عند هامشِ كلِّ آنٍ متجدِّدة. لكن في وقت صـدور كتاب **الأفكار** عام ١٩١٣، فإنّ هُسِرل كان قـد بدأ بالابتعاد عن ميوله الواقعيّة. الآن، بدأ يصفُ تكوُّنَ الزمان بمصطلحات الفنُمنُلوجيا الترَنسندَنتاليّة، بالتحديد، في علاقته بقوانين الوعي حيث السيلانُ أو حيث يتشكَّلَ جدولُ الزمـان الذاتيّ. وفي حينِ يُجادلُ هُسـرل في محاضرات ١٩٠٥ بأنّ الوعـيَ الذاتيّ بالزمان ماقبل-تأمُّليّ (أي مُتشكِل أو يُشكِّل)، فإنّه لاحقًا يبدأُ بنقل تحليله في العشر الثانية من القرن المنصـرم ليقولَ إن الوعـي الذاتيّ بالزمان هو تأمُّليٌّ (أي مُشـكَّل أو يُشكِّل). هذه النقلةُ في التوصيف الهُسِرليّ لأصل الزمان ترمزُ إلى النقلة الأكثر إشكاليّة في رؤية هُسِرل المنبثقة حول

(٢٥) محاضرات، مصدر سابق، الصفحة ٢٧.

(٢٦) المصدر نفسه، الصفحة ٢٨.

(٢٧) الفطريّة المتطرّفة، في ميدان السيكولوجيا، مذهبٌ يرى أنّ الذهنَ يمتلك مُعتقدات ومواهبَ سابقةً على الكسب، مُخالفًا في ذلك مقولةَ الإمبريقيّين الذين يُقرُّون للذهن بالقدرة على الكسب فحسب. المترجِم.

مـدى المشروع الترَنسندَنتاليّ نفسه وغايته (فلنقُـل، ما بين ١٩٠٥ و١٩١٥). بالفعل، فإنّ تطوُّرَ تحليل هُسِرل لتكَوُّن الزمان يَعكس اهتمامَهُ المتزايدَ بالمثاليّة الترَنسدَنتاليّة.

# الزمـــنُ في فكــرِ مــارتــن هايدِغـــر
# مُقاربـــــةٌ استيضاحيّـــة


## مُشير باسيل عون[1]



في المُنعطف الذي نحى فيه هايدغر منحى استنطاق الكينونة في ذاتها عوضَ مُساءلتها وهي مُنحصرةٌ في نطاق الكائنات (الدازاين تحديدًا)، باتت الكينونة، بما هي طاقةُ إلقاء للكائنات إلى حركة الانبساط في الوجود، الوجهَ الفاعلَ للزمن. لقد صارت الكينونة بُعدًا رابعًا من أبعاد الزمن، بالإضافة إلى الماضي والحاضر والمستقبل، مع أوّليّة المستقبل الذي يبدأ منه فعل التزمُّن، والذي يُلائم الكينونةَ في حركة انحجابها واعتلانها.


## ١. الكينونةُ والزمنُ في سياقِ المشروعِ الفكريِّ الانقلابيّ

يستحيلُ الحديث عن فكر مارتن هايدغر (١٨٨٩-١٩٧٦) في سياق الثقافة العربيّة المعاصرة من دون الاجتهاد في تعريب المقولات الفلسفيّة الأساسيّة التي نَحَتَها واحدٌ من أُلمع الفلاسفة الألمان في القرن العشرين. ولا يخفى على أحد أنّ مثلَ هذا التعريب ما فتئ في طَورِ الأمنيةِ أو المسعى الفرديّ المتعثّر. ولذلك لا بدّ من الاعتراف المتواضع بأنّ هذه المحاولة الاستيضاحيّة لمفهوم الزمن في فكر مارتن هايدغر تظلّ خاضعةً لانعطابِ التفكرِ العربيِّ الراهن في العمارة الفلسفيّة الضخمة التي بناها هايدغر بالاستناد إلى منحوتاتٍ لغويّة فريدة استغرب الألمان أنفسُهم تولّدها على النحو الذي تلبّست به في كتابات فيلسوفهم المربكة[2].

(١) أستاذ الفلسفة بالجامعة اللبنانيّة.

(٢) في الأمليّة الفلسفيّة التي ألقاها هايدغر في صيف ١٩٤٢-١٩٤٣، تظهَرُ مسألةُ الترجمة مرتبطةً باقتدارِ النقلة على ترجمة لغتهم عينها قبل الإقبال على ترجمةِ الأعمال الأجنبيّة. ومعنى هذا القول أنّ هايدغر يربطُ مصيرَ الترجمة بقدرة المترجمين على إعادة النظر في مفردات لغتهم قبل أن يطوّعوها لاستقبالِ الوافد الغريب. وهذا، لعمري، من أجرإ الآراء التي قيلت في شأن الترجمة. ذلك أنّ العرب لن يستطيعوا أن يطوّعوا لغتَهم لاقتبالِ الأوضاع الأجنبيّة المستجدّة ما لم يراجعوا مراجعةً نقديّة ويتأوّلوا تأوّلًا مبتكرًا قابليّات اللغة العربيّة للاستيعاب. فالتعريب هو أوّلًا تطويع معاني اللغة العربيّة، وهو من ثمّ استدخال للمعاني الغريبة. للاطّلاع على هذه الأملية، انظر هايدغر، بارمنيدس، الأعمال الكاملة، (فرنكفورت: دار كلوسترمان،

والحقيقـةُ أنّ فكـرَ هايدغر ينصبُّ بأكمله علـى استنطاق مقولة الكـون أو الكينونة أو الكائـن أو الوجـود أو الأيس[٣]. وهذه كلّها عباراتٌ اختبرَها الفكـرُ العربيّ القديم للتدليل على مقولة فلسفيّة أساسيّة في الفكر الغربيّ اليونانيّ القديم والفكر الغربيّ الأوروبيّ الحديث والمعاصر. وما من إجماع فلسفيّ عربيّ على استخدام المرادف الأنسب لكلمة Sein الألمانيّة. ولذلـك تجدرُ الإشـارةُ إلى أنَّ الأوضاعَ العربيّةَ التي أقترحُها في هـذا البحث المـُقتضب لا تدّعـي العصمةَ ولا ترومُ الانتقاصَ من محاولاتِ الفـوزِ بأفضلِ المُرادفات العربيّة. وإنّي ممّن يؤثـرون عبارةَ الكينونة تعريبًا للمقولة اليونانيّة الشهيرة. وحين يَستنطقُ هايدغر هذه المقولةَ يعتـبرُ أنّ الفكر الغربيَّ بأسـره قد سها سهوًا عن مُساءلة الكينونـة، في حين أنّ الكينونةَ هي السـؤالُ الأوّل والمادّةُ الأصليّةُ والحقلُ الأرحبُ للفكـر[٤]. ولا يتّهمُ هايدغر العقلَ الغربيَّ الميتافيزيقـيَّ بتُهمة السهو هذا، بل يعزوهُ إلى طبيعة الكينونة عينها التي يحلو لها أن تنحجبَ حـين تُخلي الوجـودَ للكائنات. فالكائنـاتُ لا تستطيعُ أن تفوز بالكينونـة، أي أن تتوَجدَ مـن غـير أن تحتجبَ الكينونةُ من وراء الكائنات الموجـودة. فالكائناتُ كلُّها هي في اتّصالٍ خَفـرٍ بالكينونة من دون أن تستغـرقَ بوجودها الظاهرِ غنى الكينونة. فالكائنُ الموجود das Seiende[٥] هو إمّا الإنسان وإمّا الأشياء. أمّا الإنسان، فيدعوه هايدغر باسم الدازاين Dasein لأنّـه يـرى أنّ الإنسان لا قوام له إلّا علـى مقدارِ ما تتجلّى فيه الكينونـة، تُسائلُهُ ويُسائلُها، تومئ إليه فيقارِبُها على قدرِ ما يتسنّى له أن يرعاها.

١٩٨٢)، الجزء ٥٤، الصفحة ١٧.

M. Heidegger, *Parmenides*, Gesamte Ausgabe (Frankfurt/Main: Klostermann).

(٣) في الأمليـة الفلسفيّـة التي ألقاهـا هايدغر في فصل شتـاء ١٩٢٤–١٩٢٥ وأكبَّ فيها على استقصاء وجـوه الفكر اليونانيّ في مقولـة الكينونـة، يذهبُ فيلسوفُ الكينونة إلى أنّ سؤالَ الكينونة أو مساءلـةَ الكينونة هو في عمقِ مدلولهِ عينُ الإشكاليّة الفلسفيّة على وجه الإطلاق. ومعنى ذلك أنّ الفلسفةَ حين لا تُسائل الكينونةَ تكفُّ عن أن تكون فلسفةً في ذاتها (هايدغر، أفلاطون: السوفسطائيّ، الأعمال الكاملة، (فرنكفورت: دار كلوسترمان، ١٩٩٨)، الجزء ١٩، الصفحتان ٤٤٧ – ٤٤٨).

M. Heidegger, *Platon: Sophistes*, Gesamte Ausgabe (Frankfurt/Main: Klostermann).

(٤) يتنـاولُ هايدغـر، في كتابه الشهير الكينونة والزمن، وقبل المنعطف الخطير في فكـره، يتناولُ اصطلاحَ الكينونة في قدرته على تجـاوزِ كلِ المقـولات القديمة والحديثة التي سَعَت إلى مقاربَته والإحاطة به: «إنّ الكينونة، بما هي موضوعُ الفلسفة الأساسيّ، ليست جنسًا للكائنات. ومع ذلك، فإنّها تعني كلَ كائنٍ من الكائنات. فينبغي أن يبحثَ المرءُ عن «عموميّتها» في دائرة أعلى. فالكينـونـةُ وبنيـةُ الكينونة تتجاوزان كلَ كائـنٍ وكلَ تعيينِ كائنٍ محتَملٍ لكائنٍ من الكائنـات. الكينونةُ هي المتعالي وحسب» (هايدغر، الكينونة والزمن، الأعمال الكاملة (فرنكفورت: دار كلوسترمان، ١٩٧٧)، الجزء ٢، فقرة ٧، الصفحة ٣٨).

(( Das Sein als Grundthema der Philosophie ist keine Gattung eines Seienden, und doch betrifft es jedes Seiende. Seine 'Universalität' ist höher zu suchen. Sein und Seinsstruktur liegen über jedes Seiende und jede mögliche seiende Bestimmtheit eines Seienden hinaus. Sein ist das transcendens schlechthin (M. Heidegger, Sein und Zeit, Gesamte Ausgabe (Frankfurt/Main: Klostermann)).

(٥) يتحـدّثُ هايدغر عن الاختلاف الأنطُلوجيّ الذي يقومُ بين الكينونـة والكائنات. ويُصرُّ على القول بأنّ مثلَ هذا الاختلاف هو الذي يُنشئ للإنسان كينونَتَهُ. فالإنسانُ، وهو الدازاين، على نحو ما سيتبيّنُ ذلك في البحث، يكَون ويبسطُ كينونَتَهُ على قدَرِ ما يستجلي قوام هذا الاختلاف الجوهريّ بين الكينونة والكائناتَ (هايدغر، المشاكلُ الأساسيّةُ في الفنُمنُلوجيا، الأعمال الكاملة (فرنكفورت: دار كلوسترمَان، ١٩٧٥)، الجزء ٢٤، الصفحة ٤٥٤).

M. Heidegger, *Grundprobleme der Phänomenologie*, Gesamte Ausgabe (Frankfurt/Main: Klostermann).

وعلى هذا النحو تتراكمُ التسمياتُ المبتكرةُ التي ينحتها هايدغر لمساءلة الوجود في تنوّع تجلّياته. ومن أخطرِ التحرّيات الفكريّة التي يتوسّلُ بها هايدغر التمييزُ بين الكينونة في إقبالها إلى الكائنـات Sein، والكائناتُ في ظهورِها القابلِ للإدراك Seiendheit، والكينونةُ في لغزِ انحجابها وإرباكِها للعقلِ الإنسانيّ Seyn. ويعلمُ المطّلعون على أسرار اللغة الألمانيّة أنّ تبديلَ كتابـة الكينونة ورسمَها رسمًا يخالفُ ورودَها المألوف في القاموس الألمانيّ Seyn يدلُّ على أنّ هايدغـر يريدُ لهذه المقولة أن تنعتقَ من مقاربـات الفكر المعتادة لها وأن يُقبِلَ إليها الناسُ في استغـرابٍ خلاصيٍّ يُحرِّرُها ممّا تراكمَ في أذهانهم عنها. فطفق يرسمها رسمًا مبتكرًا، لا بل أخذَ في غروبِ حياته يرسمُها ومن ثمّ لا يلبثُ أن يضرب عليها خطًّا لإبطالها أو لتعطيلِ الفهم المألوف لها.

وقـد يصعُـبُ على الإنسـان العربيّ أن يلجَ غمـارَ البحث في فكر هايدغـر إنْ لم يُدرِك المقـامَ الفريد الذي يُخصّصُهُ هـذا الفيلسوف الألمانيّ الفذّ لمسألة الكينونة، وهي المسألةُ التي تنـزل منزلةَ الأساس في العمـارة الفلسفيّة التي رفعها[٦]. ولذلك يخطئ من يظنّ أنّ هايدغر هو فيلسـوفُ الوجوديّة الغربيّة المعاصرة. فالوجودُ الإنسـانيّ التاريخيّ عندَهُ موطنٌ لتجلّي الكينونـة وموضعٌ أصليٌّ لمساءلتها. وهو لم يعـتنِ بمسائلِ الوجود الإنسانيّ إلّا لأنّه كان يرومُ أن يسائـلَ الكينونة عـن سرِّ معناها حتّى يكتشـفَ معنى الوجودِ الإنسـانيّ مستضيئًا بمعنى الكينونـة. فليسَ للسؤال عن الإنسان والوجودِ الإنسـانيّ في فكرِ هايدغر من موقع خاصٍّ إلّا بمقـدارِ ما يومئ هذا الوجودُ إلى مسألة الكينونـة. ولا غرابة، من ثمّ، أن يُصنِّفَ هايدغر نفسَهُ في موقعِ الفكرِ المُسائلِ للكينونة. وهو الموقعُ الذي يُشرّعُ له البحثَ في ميدان التفكر المتافيزيقـيّ الأنطلوجيّ الذي نشأت عليـه الفلسفةُ اليونانيّة منذ أفلاطون. وفي ظنّ هايدغر أنّ المتافيزيقـا اليونانيّـةَ والوسيطيّةَ والحديثـةَ والمعاصرةَ ما فتئت تستنطـقُ الكائنات عن سرّ كينونتهـا، لا الكينونةَ عن سرِّ اعتلانها وسرِّ انحجابها في الكائنات عينِها. فالأنطلوجيا التي ينادي بها هايدغر هي التي تُسائلُ الكينونةَ في ذاتها، وهي التي تستمدُّ من الكينونة إشاراتها، وهـي التي تُعنى بالكائنات والأشياء على قدرِ ما يتهيّأ للكينونة فيها أن تعتلنَ وتحتجبَ وفقًا لتعرُّجات المصير التاريخيّ الذي تذهَبُ إليه الكينونةُ من تلقاءِ ذاتِها.

(٦) في الأمليـة الفلسفيّـة التـي ألقاها هايدغـر في صيـف ١٩٣٠، رأى في سـؤال الكينونـة استفسارًا حاملاً لطابـعٍ أصليٍّ من الحـدّة الخلاصيّة والتعنيف الإبداعيّ. فمُساءَلـةُ الكينونة لا تقتصرُ على مُجرّد التنظير الفكـريّ المُجرّد الغائم، بل تكبُّ على تحريكِ الكائنِ الإنسانيّ في أعمقِ انفعالاتِه ونوازعه (هايدغر، في جوهرِ الحرّيّة الإنسـانيّة، الأعمال الكاملة (فرنكفورت: دار كلوسترمان، ١٩٨٢)، الجزء ٣١، الصفحة ١٣١).
M. Heidegger, *Vom Wesen der menschlichen Freiheit*, Gesamte Ausgabe (Frankfurt/Main: Klostermann).

فالمسألـةُ الفكريّة الأبـرز في نظر هايدغر هـي مساءلةُ الكينونة، لا مساءلـةُ الكائنات. ولذلـك عندمـا عَقَدَ بحثَهُ الأوّل علـى مساءلة الكينونة عن طريق مساءلـة الكائن الذي فيه يتجلّـى سؤالُ الكينونـة والذي ينعقدُ كيانُه علـى مساءلة الكينونـة Sein und Zeit، عنيتُ بـه الكائنَ الإنسانيّ، أقول عندمـا عقدَ بحثَهُ الأوّل على مساءلـة الكينونة عن هذا السبيل، وهـو بحثٌ ضخمٌ شرّع للفكر الإنسانيِّ المعاصر آفاقًا رحبةً مـن المعاني، سرعان ما أدرَكَ أنّ هـذا السبيل من مساءلة الكينونـة لن يُبلغَهُ إلى الكينونة، بـل إلى انحصارِ الكينونة في نطاقِ الكائنات. وما لبثَ أن أهملَهُ، فلم يُتمَّه، بل انعطفَ إلى مُساءلة الكينونة في ذاتها. فإذا بهذا الـمُنعطـف Kehre في مسرى هايدغـر يُنبئ عن تصوُّرٍ مُبتكرٍ لمعنـى مُساءلة الكينونة. وهو يأخُـذُ على المتافيزيقا الغربيّة منذ عصر أفلاطـون وأرسطو أنّها أهملت السؤالَ عن الكينونة وحَصَـرَت همَّها بالكائنـات. فشَرَعَت تستنطقُ الكائنات عن سـرِّ كينونتها، وما عتّمت أن نسبـت إلى الكينونة عـن طريق الكائنات جوهرًا من الجواهر ظنّت أنّها به تقبضُ على معنى الكينونة. فكان هذا المعنى هو المقولة الفلسفيّةُ المهيمنة في عصرٍ من العصور. فإذا بالكينونة في جوهرِها فكرةٌ مثاليّة (أفلاطون)، أو جوهرٌ تتقوَّمُ به الأشياء (أرسطو)، أو موناذٌ monade يستغرقُ بفرديّته جميعَ الموجودات (لايبنيتس)، أو موضوعُ يقينٍ مُطلق (ديكارت)، أو فكرٌ مطلـقٌ (هيغل)، أو إرادةُ الاقتدار (نيتشه). ويزعُـمُ هايدغر أنّ جميعَ هذه المقاربات لجوهرِ الكينونـة لا تليقُ بسرِّ الكينونة، لأنّها مقارباتٌ صاغَها العقلُ البشـريُّ بالاستناد إلى مُساءلة الكائنات عن سـرِّ ارتباطها بالكينونة، وصاغَها العقلُ البشريُّ وهو يتقصّدُ السيطرةَ الذهنيّةَ المُباشرة على الكينونة، وصاغَها العقلُ البشريُّ في يقينِ التملّك على حَراك الكينونة وتنقُّلها من الكائنات إليها ومنها إلى الكائنات. والحالُ أنّ العقلَ البشريَّ لا يجوزُ له، على ما يذهبُ إليـه هايدغر، أن يفرضَ على الكينونة مقولاته الذهنيّةَ، بل يجبُ عليه أن يتّقي الكينونةَ وأن يصاحبَهـا مُصاحبةَ الراعي الـودود الواثق المُنفتح على حركةِ التنقُّـلِ الحرّةِ للكائنات التي يرعاها.

وحين تُغرق المتافيزيقا في تصوُّر الكينونة أصلاً للكائنات، لا تلبثُ أنّ تتمثّلَها في صورةِ الكائـن الأرفـع والأشمل والأغنى. فإذا بالكينونـة، حين يتصوَّرُها العقـلُ المتافيزيقيّ على هـذا النحو، تنقلبُ كائنًا من الكائنات، ولـكأنّ العقلَ المتافيزيقيَّ يُخطئ حين ينفردُ بتصوُّرِ الكينونة من غير أن يستعينَ بالكينونة عينها. فالكينونة، بحسب هايدغر، لا يجوز أن تنقلبَ موضوعًـا للتعقُّل الذهنـيّ، بل ينبغي أن تظلَّ مُنعتقةً من كلِّ إمسـاكٍ عقليّ. ولذلك تتحوّلُ المتافيزيقا إلى أُنطُلوجيا لاهوتيّة، أي إلى أُنظومةٍ فلسفيّةٍ يتصدّرُ هرمَها أسمى الكائنات طُرًّا،

عنيتُ به الكائنَ الإلهيَّ الذي فيه تحتشدُ جميعُ صفات الاقتدار التي تستعينُ بها الكائنات حتّى يتهيّأ لها أن تنوجِدَ وتحيا وتتحرّكَ وتنشط. فالكينونة ليست هي الألوهة، وليست هي الكائن الأرفع، وليست هي المهندس الكونيّ الأعلى، بل هي بالحريّ كلّ ما يتجاوزُ قدرةَ العقلِ على الإمساك به. ومن ثمّ، فإنّ الفكرَ الذي ينتصرُ له هايدغر هو فكرُ الانعتاقِ من سطوة الذهنيّة المتافيزيقيّة التبريريّة التي تُصرُّ على الفوزِ بتبريرٍ سببيٍّ مُقنعٍ لكلّ حركةٍ من حركة الكائنات والأشياء في نطاق الوجود التاريخيّ[7]. وليست هذه الذهنيّةُ سوى ثمرة العقلِ المتافيزيقيّ الذي يأنَسُ في ذاته القدرةَ على تبريرِ كلّ شيء، أي على الإمساك بعلّة الموجودات. غير أنّ الكينونة التي يرومُ هايدغر أن يرعاها هي كينونةٌ لا تُطيق أن تنسلكَ في سياقِ العقلِ التبريريّ القائم على التحرّي المرضيّ عن العلّة الخفيّة. فالوردة لا علّة لها، بل كينونتُها أنّها هنا تنشرُ عطرَها من غير سبب.

وعليه، فإنّ هايدغر يُشكّكُ في المبدإ العقليّ الأوّل الذي سارت عليه الفلسفةُ منذ زمن أفلاطون وأرسطو، عنيتُ به مبدأ العلّة الكافية الذي يرسم أنّ لكلّ معلولٍ علّة، ولكلّ كائنٍ أصلاً، ولكلّ شيءٍ معنًى. أمّا الكينونة، كما يحلو لهايدغر أن ينشُدَها في شطحاته الصوفيّة الأخيرة، فهي أشبهُ بغورٍ لا قاعَ له، وبسرٍّ مُغلَقٍ لا وجهَ له، وبدفقٍ فائضٍ لا ضابطَ له. وقد تكون عبارة السرّ Geheimnis هي العبارةُ الأنسبُ التي يأنَسُ إليها هايدغر حين يتحدّثُ عن الكينونة، وهو بذلك يروم أن يُحرِّرَ الكينونةَ من سطوة العقلِ المتافيزيقيّ التبريريّ عليها. ولِشدّة ما حاذَرَ هايدغر العقلَ المتافيزيقيّ الغربيّ، طَفِقَ ينشُدُ الكينونةَ في انحجابها عن مدارك النظرِ الإنسانيّ وفي انغلالها الخَفِرِ في قاع الكائنات والأشياء. فإذا بالفكر الذي يستذكرُ أوائلَ النظر الإغريقيّ لدى أهلِ الاتّضاعِ العقليّ الذين سبقوا سقراط هو الفكرُ الخلاصيُّ الذي يرنو إليه هايدغر. ومع أنّ تاريخَ الفلسفة الغربيّة منذ أفلاطون وأرسطو هو تاريخُ السهو والنسيان والإغفال، فإنّ المسؤوليّةَ تَقَعُ على عاتقِ الكينونة عينِها التي انحجبت عن أذهانِ الناس حين ظنّ الناسُ أنّهم أصبحوا يُدرِكون معنى تجلّيها وإقبالها إليهم. فالكينونةُ، في حُسبان هايدغر، هي المسؤولةُ عن انحجابِها وعن انحرافِ العقلِ المتافيزيقيّ الغربيّ. فلكأنّ الكينونةَ يحلو لها أن تُضلّ الناسَ حين تشاء وأن تهديهم حين

(٧) يحرِصُ هايدغر على مراجعة تاريخ الفلسفة منذ أيّام أفلاطون وأرسطو ليتبيّنَ فيه الإصرارَ على تصوُّرِ الكينونة في صورةِ الجوهرِ الزمنيّ الثابت الذي يستمدُّ قوامه من الحاضرِ المستمرّ. وإنجاحًا لمثل هذه المراجعة، يوصي هايدغر بممارسة ضربٍ من التفكيك لا يهدمُ المكتسَبَ الفكريّ، بل يُشهّرُ بعيوبه وتطرُّفاته. ولذلك أنشأ يقولُ في الأمليّة الفلسفيّة التي ألقاها في صيف ١٩٢٧ إنّ فكرَ الكينونة الجديد ينبغي له أن يحلّل البناءات الفلسفيّة التي راكمَتها المتافيزيقا الغربيّة في تصوُّرها لجوهرِ الكينونة (هايدغر، المشاكلُ الأساسيّةُ في الفنُمنُلوجيا، مصدر سابق، الصفحة ٣١).

تشاء لأنّها هي الأولى في الابتدارِ والابتكار.

أمّا الإنسان، فإنّ هايدغر يرومُ أن يحرّره ممّا أُلصِقَهُ به العقل المتافيزيقيّ الضالّ. فلا يجوز أن تظلّ هويّته مقترنةً بما ساقَهُ عنه الأقدمون حين ترسّموا فيه عناصرَ النفس والروح والجسد. فإذا كانت الكينونة هي الأسبقَ إلى كلّ شيء، فإنّ الإنسان ينبغي له أن يقرّ بانسلاكه الرضيّ في حركـة الاعتلان والانحجاب التـي تنشَطُ لها الكينونة. ومن ثـمّ، ينبغي لفكرِ الكينونة الجديـد الذي ينتصرُ له هايدغر أن يُعرِضَ عن الهويّة العقليّـة التي أُلصقت بالكيانِ الإنسانيّ حتّـى يكتسبَ الإنسان مقامًا آخر يليقُ بدعوتـه في رعاية اعتلانات الكينونة وانحجاباتها. ومـا الاسمُ المبتكَرُ الـذي عثر عليه هايدغر للتدليـل على هذه الدعوة، عنيـتُ به الدازاين، سوى البرهان على الانقلاب العظيم في ترسّم الهويّة الإنسانيّة. فالإنسانُ ليس عقلاً محضًا، وليـس كائنًا مخلوقًا، وليـس عبدًا مأمورًا، وليس نفسًا خالدة، وليـس مادّةً تاريخيّة، وليس وعيًا للظواهـر. إنّه الموضعُ الذي فيه ينشَطُ السؤال عن الكينونة وفيه يعتملُ الهمُّ الكينونيّ. وبذلك يُبطلُ الدازاين[٨] هويّةَ الأنا المـُتفكِّرة التي قال بها ديكارت *ego cogito*. والدازاين ليـس قدرةً عقليّـة أو حدسيّة على الاستبطان ينصُـبُ أمامَ محكمته الداخليّـة أشياءَ الوجود وكائناتـه ويحوّلُها بقدرتـه الذاتيّة أغراضًا وموضوعات وموادّ خاضعـةً لسيطرته الذهنيّة. إنّـه وِصالٌ بالعـالم in-der-Welt-sein وانفتاحٌ فطريٌّ كينونيٌّ مستمـرٌّ على تجلّيات الكينونة في كائنـات العالم وأشيائه. فالعـالمُ ليس قائمًا في مقابل الإنسان قيـامَ الغرض الجامد مقابلَ النظـر المـُتحـرّي. فالإنسان، بما هو دازاين مُنسلكٌ في العـالم، يحضُرُ إلى الأشياء من غير أن يستحضِـرَ الأشياءَ إلى باطنه. فالأشيـاءُ والكائنات والموجوداتُ ليســت خاضعةً لاستبطانِ الوعـي الإنسانيّ، بل هـيَ آتيةٌ إلى الحضور من حضـنِ الكينونة الواهبة الجـوّادة. وما على الدازايـن إلّا أن يستوطِـنَ الحضورَ في تضاعيف الزمنِ حتّى تأتيَ الأشيـاءُ إليه كاشفةً له عن

---

(٨) تـدلّ عبـارة الدازايـن في سياقها التقليديّ على الوجـود فتعني حرفيًا الموجود هنـا، أو الكائن هنا، أو الكينونـةَ هنا. بيدَ أنّ هايدغـر يضَـعُ فيها معنى استقبالِ الكشف الذي يأتي الإنسـانَ من الكينونة. فيغـدو الدازاين هو الكائنُ المميّزُ الذي يُعنى في صمَيـم كيانـه بمسألة كينونته، أي بكونه مَدعوًّا إلى أن يكون. فكينونَتُهُ هي التي تصفُ هويّته، وليست هويّته هي التي تصف كينونتَـه: «الدازايـن كائنٌ لا يأتي إلى الوجود في وسـط كائنات أخرى. فإنّ ما يُميِّزُهُ من حيث انتمـاؤه إلى الكائنات إنّما هو انفطـارُ كينونَته على أن تكون معنيّـةً بهذه الكينونة. فمن بُنية الكينونة التي في الدازاين أنّه، في صلبِ كينونَته، يتّصلُ اتّصالاً كيانيًا بهذه الكَينونة. وهذا يعني أيضًا أنّ الدازاين يُدرِكُ ذاتَه في كينونتهَ في وجه من الوجوه وضربٍ من ضروبِ الاستيضاح. ومن خصوصيّة هذا الكائن أنّ كينونَتَهُ التي تخصُّه إنّما تنكشفُ له حين يكون هو. فإدراكُ الدازاينِ للكينونة هو في ذاته تعيّنٌ لكينونة الدازاين» (هايدغر، الكينونة والزمن، الأعمال الكاملة، مصدر سابق، الفقرة ٤، الصفحة ١٢).

(Das Dasein ist ein Seiendes, das nicht nur unter anderem Seienden vorkommt. Es ist vielmehr dadurch ontisch ausgezeichnet, daß es diesem Seienden in seinem Sein um dieses Sein selbst geht. Zu dieser Seinsverfassung des Daseins gehört aber dann, daß es in seinem Sein zu diesem Sein ein Seinsverhältnis hat. Und dies wiederum besagt : Dasein versteht sich in irgendeiner Weise und Ausdrücklichkeit in seinem Sein. Diesem Seienden eignet, daß mit und durch sein Sein dieses ihm selbst erschlossen ist. Seinsverständnis ist selbst eine Seinsbestimmtheit des Daseins. (M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Gesamte Ausgabe (Frankfurt/Main: Klostermann).

تجلّيات الكينونة وعن انحجاباتها المُتعاقبة.

ورأسُ الكلام في مشروع هايدغر الفكريّ أنّه يؤثِرُ الإصغاءَ إلى إشاراتِ الكينونة المبثوثة في الكائنـات والأشياء، فينهَجُ للإنسان سبيلَ الاتّضـاع الفكريّ الذي يتحرّى عن قابليّات الكلمـات لمُنازلة الأشياء. فاللغةُ، وهي موطـنُ الكينونة، تُشيرُ إلى هذه التجلّيات، ولكنّها تُشـيرُ أيضًا إلى انحجابات الكينونـة. وليس للّغة أن تهيمنَ علـى الكائنات وعلى الكينونة لأنّهـا هي خادمـةُ الجميع، وخدمتُها تقومُ في طاعتها وطواعيّتهـا لاستقبالِ مجيء الكائنات مـن الكينونة وإلى الكينونة. واللغة، بما هي لوغوسـ logos، إنّما تستجمعُ legein ظهوراتِ الكينونـة في الكائنـات، فتُتيـحُ للكائنات أن تتجلّى علـى حقيقَتِها من غيرِ إكـراهٍ أو ضبطٍ منطقيّ[٩]. وليس من قولٍ أشدّ إبلاغًا عن حقيقة الكائنات من قولِ الفلاسفة الإغريقِ الأوّلين الذين أسّسوا للفكر الإنسانيّ منذ ما قبل سقراط وقول الشعراء المعاصرين من أمثال هولدرين وريلكه وتراكل وسواهم من الذين اتّقوا سرّ الكينونة فرعَوا انسيابَها في الكلمات من بعد أن راعَهم هولُ الانكشاف والانحجاب في حقيقة الوجود. ولمّـا كان الأمر على هذا النحو، اتّضـحَ أنّ هايدغر يؤثِرُ الكينونةَ على الألوهة والناسـوت[١٠]. فالكينونة هي الأولى، ومنها تتجلّـى حقيقة الله وحقيقة الإنسـان. وهاتان الحقيقتان لا يُعنى بهما هايدغر إلّا على مقدار مـا ترتبطان بحقيقة الكينونـة. وما عتَبُهُ الشديدُ علـى المتافيزيقا الغربيّـة إلّا الدليل الصريح على استغرابه للإهمال الذي أصابَ الكينونة، في حين أنّ اللاهوت والناسوت احتلّا المقام الأبـرزَ في اهتمامـات الفلسفة الغربيّـة. والحالُ أنّ الله لا تنكشفُ إشـاراتُ وجوده إلّا من خـلالِ الإصغاء إلى إشاراتِ الكينونة، والإنسانُ لا تنجلـي حقيقتُهُ إلّا على قَدَرِ ما يُفرِدُ في صميمِ كيانِهِ مُنفسَحًا حرًّا Lichtung لاعتلانِ الكينونة.

(٩) يربطُ هايدغر جوهرَ اللغة بحركة الانفتاحِ على العالم التي يختبِرُها الإنسان في عمقِ وجوده (هايدِغر، الكينونة والزمن، مصدر سابق، الفقرة ٣٤، الصفحة ١٦٠).

(١٠) لا ريـب أنّ اعتنـاءَ هايدغر الحصـريّ بمسألة الكينونة يـبرِّره ميلُهُ الفلسفـيُّ إلى المساءلـة القصيّة التي تُصيبُ جـذور الأشياء والكائنات. وهو من الذين حرصوا على فصلِ دائرة الفكر عن دائرة الإيمان، بخلاف مقاصد الفلسفة الوسيطيّة. وفي الأمالية الفلسفيّـة التي ألقاهـا في شتاء ١٩٢١–١٩٢٢، أعلن دون مواربة أنّ «الفلسفةَ بعينهـا هيَ، على ما هي عليه في حدّ ذاتها، ملحـدةٌ حين تدرِكُ ذاتَها إدراكًا جذريًا» (هايدغر، التأويلات الفنومنولوجيّة لفكر أرسـطو، الاعمال الكاملة (فرنكفورت: دار كلوسترمان، ١٩٨٥)، الجزء ٦١، الصفحة ١٩٩).
M. Heidegger, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles*, Gesamte Ausgabe (Frankfurt/Main: Klostermann).

## ٢. الزمنُ بما هو زمنيّةُ الإنسان

في هذا السياقِ الفكريِّ المُبتَكَر تندرجُ مسألةُ الزمن، وهي المسألةُ التي توازي بأهمّيّتها مسألةَ الكينونة في فكرِ هايدغر[١١]. ذلك أنّ الكينونةَ لا تُقبِلُ إلى الوجودِ والتاريخ إلّا بواسطةِ الزمن ومن خلال الزمن وفي تضاعيف الزمن. ومن الواضح أنّ تحقيبَ التطوُّرِ الذي اجتازَهُ فكرُ هايدغر[١٢] لا يُبطِلُ ارتباطَ الزمن بالكينونة والكينونةَ بالزمن. وللحديثِ عن الزمن يلجأُ هايدغر إلى مكانزِ اللغة الألمانيّة، فيستخدم عبارتَين للتمييز بين الزمن الذي يختبِرُهُ الإنسان في بُنيَةِ الدازاين المُنفتح على الكينونة، والزمنِ الذي تختبِرُهُ الكينونةُ في انكشافها وانحجابها. فالزمنُ الأوّلُ المقترِنُ باختبارِ الدازاين هو الزمنيّةُ Zeitlichkeit المتّصلةُ بالهمِّ الكينونيِّ الذي يخترِقُ وجودَ الإنسان حين يواجهُ الإنسانُ من على بعد استحقاقَ الموت. أمّا الزمنُ المقترِنُ باعتلانِ الكينونة وانحجابِها، فهو الزمانيّةُ Temporalität التي تُحرِّرُ الكينونةَ من مقولةِ الاستمرارِ في الحضورِ والاعتلان والصمود والاستسلام للإدراكِ العقليّ وتجعلُها حرّةَ التصرُّفِ بالكون والتاريخ والوجود والإنسان، ولكأنَّ الكينونة ملكة الكون تُخضِعُ لهواها الكائنات قاطبةً.

فالزمنيّةُ الأولى Zeitlichkeit هي التي يختبرُها الإنسانُ حين يستبِقُ زمنَهُ الحاضرَ إلى استشرافِ مستقبَلِهِ بحيث إنّ كينونةَ الإنسان تغدو بذلك زمنيّةً تأتي إليه من المُقبِلِ عليه

---

(١١) يُعلن هايدغر في مُستهلِّ كتابه الكينونة والزمن أنّ مسألةَ الزمن هي السياقُ أو الإطارُ أو الحاضنُ الذي به وفيه يستطيعُ الإنسانُ أن يتناولَ مسألةَ الكينونة، «وَاعتبارًا لهذا السياق ينبغي أن يتّضحَ أنّ الزمنَ هو الموضعُ الذي منه ينطلقُ الدازاين ليُدرِكَ إدراكًا ضمنيًّا أمرًا كالكينونة ويستكشفَه» (هايدغر، الكينونة والزمن، مصدر سابق، الفقرة ٥، الصفحة ٢٤).
«Unter Festhaltung dieses Zusammenhangs soll gezeigt werden, daß das, von wo aus Dasein überhaupt so etwas wie Sein unausdrücklich versteht und auslegt, die Zeit ist » (M. Heidegger, Sein und Zeit, Gesamte Ausgabe (Frankfurt/Main: Klostermann).

(١٢) يرى الباحثون في فكر هايدغر أنّ تطوُّرَ الاستقصاءات الأنطولوجيّة أفضت بهايدغر إلى الإعراض عن مساءلة الإنسان عن معنى الكينونة والإقبالِ إلى الكينونة من موقعِ مُساءلة الكينونة عينها. فَالمحاولةُ الضخمةُ التي أتى بها هايدغر في كتابه الشهير الكينونة والزمن ما كانت سوى التمهيد لمشروعٍ يقضي باستنطاقِ الكينونة عن معنى ارتباطها بالزمن من خلالِ إدراك انسلاك الهمِّ الإنسانيِّ في مجرى الزمن. بيد أنّ إنضاجَ التحرّي الفكريِّ أفضى بهايدغر إلى ترك هذه المُساءلة وتدبُّرِ حقيقةَ الكينونة في ذاتها. ولذلك يستطلِعُ الباحثون في أقلِّ تقدير حقبَتَين اثنتَين في فكرِ هايدغر، حقبَةَ مُساءلة الكينونة من خلال الدازاين، وحقبةَ مُساءلة الكينونة في ذاتها من خلال استجلاء حقيقة انكشاف الكينونة وانحجابها في حركة الإقبال والإدبار *aletheia*. وفي الحقبة الثانية تطوَّرَ تصوُّرُ هايدغر للكينونة وللدازاين. فطَفِقَ يرسم عبارةَ الكينونة رسمًا خاصًّا Seyn، ويرسمُ عبارةَ الدازاين رسمًا خاصًّا Da-sein. فالكينونةُ المرسومةُ رسمًا خاصًّا عادت لا تُشيرُ إلى حالة الاستمرارِ غير المشروط في الحضور الدائم القابلِ للانسلاك في قبضة العقلِ البشريّ. والدازاين المرسوم رسمًا خاصًّا عادَ لا يُشيرُ إلى صلة الإنسان بالكينونة، بل بالأحرى إلى صلة الكينونة بالإنسان. فالإنسانُ هو موضع مُخاطبة الكينونة له. فليس الإنسانُ هوَ الذي يُقبِلُ إلى الكينونة ليسائلَها ويُخاطِبَها ويُدركَها، بل الكينونةُ هي التي تُقبِلُ في موضعِ الانوجاد القائم (Da) إلى الإنسان لتسائلَهُ فتجعله يسائلُها، وتخاطبُه فتجعَله يخاطبُها، وتدركه فتجعله يدركها. وللإفصاحِ عن هذه المعاني المستجدّة في المنعطف الخطير الذي ابتُليَ به فكرُ هايدغر، يعمَدُ الفيلسوفُ إلى نحت عبارة الإرايغنيس Ereignis ليستدلّ بها على إقبالِ الكينونةَ إلى الإنسان وإقبالِ الإنسان إلى الكينونة في مسرى الوهبِ المعطاء الذي يكشِفُ الحقيقةَ على قدرِ ما ينكفئ إلى الخفاء.

في الزمنِ الآتي. فالزمنيّةُ هي، بحسب هذا التصوُّر، المعنى الأنطُلوجيّ للهمّ الكينونيِّ الذي ينتابُ الإنسان في صميم كيانه. فالتحليلُ الوجوديُّ البنيويُّ الذي ساقَهُ هايدغر في كتابِه الشهير **الكينونة والزمن** يُفضي إلى اعتبارِ كينونةِ الإنسان مفطورةً على الهمّ الكينونيِّ Sorge، وهو الهمُّ الذي يملكُ على كيان الإنسان كلّما استشرفَ مصيرَهُ في الموت Sein-zum-Tode. وهذا الهمُّ هو المِهمازُ الحقيقيُّ الذي يفتحُ الإنسانَ على حقيقةِ الكينونة. وكلُّ ما سواه من همومٍ هو في مرتبةٍ أدنى لأنّه يُلصقُ الكينونةَ الإنسانيّة بترّهاتِ اللحظة العابرة. وحدَهُ هذا الهمُّ الكينونيّ يدفعُ بالإنسان إلى التحوُّل نحو المستقبلِ حتّى ينقلبَ كائنًا آتيًا من المستقبل، أي مشروعًا قوامُهُ منبثقٌ من المستقبل الآتي، لا من الماضي المُنصرِم.

ومن ثمّ، فالإنسانُ يحيا في استباقٍ دائمٍ لحاضره. إنّه على الدوام مُلقًى أمامَ ذاته، ينشُرُ كينونتَهُ في ما ينكشفُ له من زمنٍ مُقبلٍ عليه. فالكينونةُ الإنسانيّةُ، في معناها الحقيقيّ، إقبالٌ على المستقبلِ كمشروعٍ لتحقيقِ الذات. ولذلك ارتبطت هذه الكينونةُ بالزمن لأنّ الإقبالَ على المستقبل لا معنىً له إلّا في حركة الزمن. فالكينونةُ الإنسانيّةُ ليست جوهرًا ثابتًا، صمدًا، متعاليًا على التاريخ وعلى الزمن، بل هي مقترنةٌ بحركة الزمن الآتي إليها في مشروعِ تحقُّقِها. بيد أنّ مشروعَ تحقُّقِ هذه الكينونة لا يمكن تدبُّرُهُ إلّا من خلالِ انفطارِ الكينونة الإنسانيّة على الموت. فالإنسانُ المائتُ هو الذي يُمكنُهُ أن يستشرفَ مستقبلَهُ على أفضلِ ما يكونُ الاستشراف. ذلك أنّ الموتَ يُعتقُهُ من همومِ اللهو العابرةِ ويضعُهُ في مواجهةِ ما هو مقبلٌ عليه وحدَهُ في أشدّ ما تكون رصانةُ الإقبال. ولذلك كان الموتُ الفرديُّ، بحسب هايدغر، هو المُنبئُ الوحيد عن همّ الإنسان الحقيقيّ. وكان همُّ الإنسانِ الحقيقيّ هو المُنبئ الوحيدُ عن كينونة الإنسان الحقيقيّة. وكانت كينونةُ الإنسانِ الحقيقيّة، في حقبةِ هايدغر الأولى وكتابه الشهير **الكينونة والزمن**، هي المُنبئة الوحيدةُ عن حقيقة الكينونة في ذاتها.

وبناءً عليه، فإنّ الزمنيّةَ Zeitlichkeit التي يربطُها هايدغر بكينونةِ الإنسان وبهمّ الموت، هي زمنيّةٌ تخرُجُ إلى العلن من موقع المستقبلِ الآتي على الإنسان. فطبيعتُها خروجٌ من الذات انطلاقًا من البُعد الزمنيّ الثالث، أي بُعد المستقبل. وليست الزمنيّة، على حدِّ هذا الوصف، كائنًا من الكائنات يرتبطُ قوامُهُ باستبطانِ الوعي الإنسانيِّ له، كما كانت الحالُ في بعض مقاربات المتافيزيقا اليونانيّةِ والوسيطيّة والحديثة، بل هي حالة تزمُّنٍ ناشطةٍ تنبثقُ من المستقبل. وحالةُ التزمُّنِ الناشطة Zeitigung عبارةٌ عن حَراكِ الزمن من تلقاءِ ذاتِه يعتمدُ على ذاتيّةِ إقبالِ المستقبلِ إلى ذاتِه Auf-sich-zukommen، وعودةِ المستقبلِ إلى ذاته Zurück-zu،

واستيطان المستقبلِ في الكائنات Sich-aufhalten-bei. وما هذه الأوصافُ الثلاثةُ سوى الأسماء الجديدة التي يبتكرُها هايدغر للتدليل على الأبعاد الثلاثة في الزمن، عنيتُ بها بُعدَ المستقبل وبُعدَ الماضي وبُعدَ الحاضر. وهي كلُّها أبعادٌ تنبثقُ من المستقبل، لأنّ الصدارةَ في فكرِ هايدغر هي للمستقبل ولأنّ الزمنَ يأتي إلى الإنسان من المستقبل. وأمّا الإنسانُ (الدازاين)، فإنّهُ مهمومٌ بالحاضر، ولكنّه في الوقتِ عينِه مشدودٌ إلى المستقبل الذي تُعيِّنُهُ له الإمكاناتُ الفسيحةُ التي يُطلِقُها له ماضيه.

وبما أنّ الزمنَ هو على هذا الضرب من الانفتاح الثالوثيّ الحركة، فإنّ وجودَ الإنسان هو أيضًا في حالة انفتاح مُثلَّث الحراك، يبتعدُ عن الكائنات كلّما أحسَّ بمصيرِ الموت الذي يُلِمُّ به ويستنهِضُهُ للاضطلاع بمسؤوليّة كينونتِه المحدودة، ويُقبِلُ إلى الكينونة ليستطلِعَ فيها ومنها إمكاناتِ وجوده الأصليّة الحقّة. ومن جرّاء ارتباط هذه الزمنيّة بانفطارِ الإنسان على الموت، فإنّها زمنيّةٌ محدودةٌ لا محالة، لأنّ الموت هو خاتمةُ كينونةِ الإنسان، على ما يذهبُ إليه هايدغر. ومع أنّ الدازاين هو مشروعُ كينونةٍ مُقبلةٍ على الدوام على الإنسان من موقعِ انعطابيّةِ الموت التي فيه، فإنّ المستقبلَ الذي يأتي على الإنسان هو مستقبلٌ محدودٌ بحدودِ هذا المصير ومأسورٌ به ومحرومٌ من أيّ أساسٍ سوى أساسِ العدم. وحينَ يبلُغُ الإنسانُ إلى مثلِ هذا التبصُّرِ المُغرِقِ في اعتبارِ محدوديّة الزمن، يعودُ لا يرضى بتصوّر الزمنِ تصوّرًا مُبسَّطًا يتغافلُ عن حقيقة المحدوديّة، فيسوّي الزمنَ في مستوى تعاقُبِ اللحظات المُتراكمة إلى ما لا نهاية. وهو التعاقُبُ الذي أنشأ له أرسطو في **الطبيعيّات** (الكتاب الرابع) التصوُّرَ الأوّلَ الذي هيمن على مجرى الفكرِ الإنسانيّ مُحصيًا الزمنَ في هيئة تعاقُبِ اللحظات بالاستناد إلى ما هو قائمٌ من قبلُ وما هو قائمٌ من بعدُ. فالزمنُ يُمسي على هذا النحوِ مُقيّدًا باللحظة الحاضرة.

أمّا هايدغر، فلقد حاول، على خلاف هذا التصوُّر الأرسطيّ، أن يستطلِعَ طبيعةَ الكينونة الإنسانيّة. فألفاها مهمومةً بهمِّ الموت الذي يضعُها في مواجهةِ مصيرِها المُقبِل عليها. وبالاستناد إلى همِّ الموت، بنى هايدغر تصوُّرَهُ للكينونة الإنسانيّة كموضعٍ لإقبالِ المستقبلِ على الإنسان. فالإنسانُ لا يُمكِنُهُ أن يُدرِكَ كينونَتَهُ إلّا من خلالِ انفطارِ هذه الكينونة على المجيء من المستقبل. ولذلك أضحى الزمنُ هو معنى الكينونةِ في اختبارِ الإنسان المهموم بموته. وحين يضطلعُ الإنسانُ بمسؤوليّة موته ويستطلعُ إمكاناته الحقيقيّةَ انطلاقًا من محدوديّةِ الموتِ المُقبِل عليه، يمكنُهُ أن يعودَ فيتعهّدَ جميعَ مكوِّنات اختبارِه الوجوديّ في الزمنِ الحاضر. فيعودُ لا يتعثّرُ بإرباكات اللحظةِ العابرة، ويعودُ لا يحصرُ نفسَهُ بما استقرَّ في أُفُقِه

الضيّـق من إمكانات التحقّق البعيدة عن حقيقـة كينونته، بل يعقدُ العزمَ على تناوُلِ ذاته من موقع الإمكانات الضخمة التي يختزنُها له موتُه حينَ يكشفُ له هذا المصير أنّ محدوديّتَهُ هي منبعُ طاقاته الثرّة. وكلّما اجتهدَ الإنسانُ في الاضطلاع بمسؤوليّة موته، تهيّأ له أن ينعتقَ من مشاغلِ اللحظة الآنيّة المُربكة التي تنحرفُ به عن أصالة كينونته.

## ٣. من زمنيّةِ الإنسانِ إلى زمانيّةِ الكينونة

هـذا في زمنيّةِ الإنسـان. أمّا زمانيّةُ الكينونـة Temporalität، فأمرٌ يحتـاج إلى مراجعة متأنّية للطائف المعاني التي تنسبها المتافيزيقا الغربيّة لمقولة الكينونة. وإنصافًا لهايدغر، يجب التذكـير بأنّ الزمن يظلّ مقترنًا بالكينونة اقترانًا وثيقًا. وهو ليس في المقام الأوّل صفةً لصيقةً بالإنسـان، ولو أنّ التحليلَ الوجوديَّ البنيـويَّ الذي ساقَهُ هايدغر في **الكينونة والزمن** يُشير، في مرحلته الأولى، إلى مثلِ هذا الارتباط بين الإنسان واختبارِ الزمن في كينونته. فإذا كانت بُنيةُ الدازاين في الإنسان هي بنيةٌ زمنيّةٌ على وجه الامتياز، فلأنّ اختبارَ الهمّ والقلق وانفطار الكينونـة الإنسانيّة على الموت قـد وَضَعَ الإنسانَ في مواجهة هذا السرّ الرهيب، سرّ اعتلانِ الكينونة في ذاتها وانحجابها عن المدارك البشريّة. ولا شكَّ أنّ ما يختبرُهُ الإنسانُ في انفطارِ كينونَتـه على الموت هـو العدم. بيدَ أنّ العدَمَ هـو الوجهُ الآخرُ للكينونـة في فكر هايدغر. فالعـدَمُ ليس حالـةً جامدة أو كيانًا سلبيًّـا صلبًا، بل هو إعدامٌ ناشطٌ قد يُحـرّرُ الكينونةَ من تسلّـط العقـلِ البشريِّ عليها. وكما أنّ الكينونة في فكرِ هايدغـر ليست كائنًا من الكائنات Seiende، بل حالةُ انبساط للكينونة وانحجاب لها west، وكما أنّ الزمنَ ليس حالةً جامدةً مـن تعاقُـبِ اللحظات وِفاقًا لما يسبقُ ولما يتقدّمُ، بل هو حالةُ تزمُّنٍ ناشطة تنبثقُ من المستقبل الآتـي zeitigt، وكما أنّ العالَمَ ليـس وعاءًا مُستقرًّا تستوطنُ فيه الكائنات استيطانَها في رُقعة محـدودة في المكان، بل هو حالةٌ من الانتشارِ والتحقُّق التاريخيّ weltet، كذلكَ العدَمُ ليسَ هـو وضعًـا سلبيًّا ثابتًا من الانعدام، بل هو حالةٌ ناشطةٌ من الإعدام nichtet. ولا شكَّ في أنّ حرصَ هايدغر على تخيُّرِ هـذه الأوضاع اللغويّة يدُلُّ على رغبَتـه الشديدة في إعتاقِ فكرِ الكينونةِ من تعريفات الجوهرِ الثابتة التي تُقيّدُ الكائنات في قوالبِ الحضورِ المُستمرِّ الثابتِ التي تُغري العقلَ البشريّ في الاستيلاء المفاهيميّ عليها والاستخدام الغائيّ الغَرَضيّ لها.

فاختبـارُ الانفطارِ علـى الموت يُلقي الإنسانَ في مواجهة العَـدَم، أي في مواجهة الوجهِ الآخـر للكينونـة، لأنّ العـدَمَ والكينونـةَ متلاحمان في لُغـزِ انتمائهما الواحـد إلى الآخر. وقـد يكون العدَمُ هو الدليل على محدوديّةِ الكينونة في تـوالي انكشافِها وانحجابِها. ولكنّ

هايدغــر يجــروْ فيعتبرُ أنّ هذا العدَمَ الـذي منهُ تأتي الكائنات حين ينكفـئُ هو كعَدَم، وفيه تنعدمُ الكائناتُ حين يستولي هو عليها في غروب مسراها، هذا العَدَمُ الذي هو انبثاقُ غريبُ الأطوار يمهُرُ محدوديّةَ الكينونة ومحدوديّةَ الإنسان، هذا العدم هو معنى الزمن لأنّ الزمنَ منه تولّـدُ غرائبُ الكينونة وغرائبُ الكائنات. فالدازاين لا ينعتِقُ من أسرِ اللحظة الآنيّة إلّا حين يضطلـعُ بمسؤوليّة إقبال المستقبلِ عليه من موقع الإمكانات الجديدة التي يستشرفُها من على بُعد. ولذلك ينبغي له أن يختبِرَ شيئًا من الانعدامِ حين يُفرِغُ كينونَتَهُ من المشاغلِ الآنيّة وحين ينعتِـقُ من أسرِ الكائنات المُضجِرة ليستعيدَ أصالةَ كينونَتِـهُ انطلاقًا من انفطارِ هذه الكينونة على الموت. وعلى قدرِ ما يسكُنُ الدازاين في اللاكائنات، أي في انعدامِ الكائنات، يستطيعُ أن يتجـاوزَ الكائنات التي تحرِفُهُ عن أصالة كينونته؛ وعلى قدرِ ما ينسلكُ الدازاين في مجرى الزمن المُـقبلِ إليه منِ المستقبل، يستطيعَ أنَ يبسطَ كينونَتَهُ كزمنيّة مُتحقّقة في مجرى الوجود؛ وعلـى قدرِ ما يشتركُ الدازاين في حرّيّة إقبالِ الكينونة وانكفائها، يستطيعُ أن يجعلَ كينونته الذاتيّة موضِعَ خروجٍ إلى الوجود من مُنطلَقِ إقبالِ مستقبله إليه.

ومن هذا المنطلق يمكن التبصُّرُ في مفهوم زمانيّة الكينونة. ذلك أنّ عمقَ الكينونة انسيابُها في الزمن وإطلالتُها من المستقبل إلى الحاضر. فهويّة الكينونة، إذا جازَ هذا التعبير، لا تُستمدُّ مـن إنجـازاتِ الماضي ومُكتسباته، ولا مـن اعتمالات الحاضرِ وتفاعُلاته، بـل من مُباغَتات المستقبل واستشرافاته، لأنّ الكينونة، حين تنحَجبُ في الكائنات وعن الكائنات، لا تلبَثُ أن تُطلَّ عليهم في حلّةٍ جديدة وهيئة جديدة وقَوام جديد. وهذا كلُّهُ ناشبٌ في اقتدارِ الكينونة الضمنـيّ ومكانزِها الدفينـة التي لا تنتشر إلّا في مطاوي الزمنِ الآتـي من المستقبل. وبما أنّ الإنســانَ أو العقلَ الإنســانيّ لا يستطيعُ أن يملكَ على الكينونــة، فإنّها تظلُّ في حِمى الزمن الـذي لمّـا يتحقّق. وما من حمايةٍ أشدُّ أمانًا من حمايةِ الزمن المُـقبلِ الذي يحجبُ الكينونةَ والكائنــات عن تسلُّط الزمــن الحاضر. ولذلك حاذَرَ هايدغــر كلَّ المُـحاذرة هيمنةَ اللحظة الآنيّة في الحاضرِ القائم. فأخَذَ يُحرّرُ الكينونةَ من مقولاتِ الحاضرِ والحضور والاستحضار، وهــي المقولاتُ التي استنجَدَ بها العقل الإغريقيُّ للتدليـلِ على معنى الكينونة. ووِفاقًا لهذا التصــوُّر، تتّضحُ هويّة الدازاين ككائنٍ تُلقى كينونَتُهُ في الزمن المُـقبلِ إليه. وللإشارةِ إلى هذا الإلقاءِ أو الرَّمْي في الزمن، يستخدمُ هايدغر عبارةً مألوفةً في اللغة الألمانيّة Ent-wurf ويُضفي عليها كالعادة بُعدًا جديدًا من أبعادِ فكرِه الأنطلوجيّ. فتصبحُ العبارةُ، وهي تدلُّ في مألوف معناهــا على المشروع، تُصبِحُ قادرةً على الإيحاء بأنّ كينونةَ الإنسان مرميّةٌ إليه من المستقبل الآتــي إليه. وبعبارةٍ أبسط، يمكن القــولُ بأنّ الإنسان، وهو كائنُ الأقصــى أو كائنُ الأبعادِ

القصيّــة، إنّما هو مشروعُ إنســان لا تكتملُ إنسانيّتُهُ إلّا بانفتاحه على سرّ الكينونة. فالدازاين لا يَسَعُـهُ أن يكـون كائنًا زمنيًا إلّا لأنّه ملقًى في مواجهــة الغور الأقصى، غورِ الموت الآتي. والمـوتُ هو الدليل على أنّ الكائنات والكينونة لا يجـوز أن تنقلبَ غرَضًا قابلاً لأن تُدركَهُ العقـول وتتصرّفَ به vorhanden. وبما أنّ الموتَ ليس شيئًا خاضعًا لسيطرة المدارك البشريّة، فإنّــه يُعتقُ الإنسانَ وكينونَتَهُ من كلّ تسلّط عقلـيٍّ وآليٍّ وتقنيّ. إنّه المُـنعتَقُ من كلّ إدراك أو تصـوُّر أو هيمنة. وهو لذلك أفضــلُ الأمثلة على ما ينبغي للكينونة وللكائنات أن تتّصفَ به مــن انعتاق مُماثل. فكمــا أنّ مُباغَتَةَ الموت في الزمنِ المـُقبِل تُعتــقُ الموتَ من تسلّط العقول، كذلك موتُ الكائنات يعتــقُ الكائنات من هويّاتِ الأسرِ والانقياد والخضوع. والفضلُ في هــذا كلّه هــو للزمن، زمنيّةِ الكائنات وزمانيّةِ الكينونة. ومــا زمنيّةُ الكائنات سوى الصدى الأقــربِ لزمانيّةِ الكينونة المُـنعتقة من كلّ أسرٍ مفاهيميٍّ أو قيدٍ تاريخيّ. فالكينونةُ هي طاقةُ إلقاءٍ ورَمي للكائنات في لُـجّة الوجود. وهذه الطاقةُ هي عينُها الوجهُ الفاعلُ للزمن.

فالانتقــالُ من زمنيّــة الدازاين إلى زمانيّةِ الكينونـــة هو انتقالٌ من اختبــارِ الهمّ الكينونيّ وقلــقِ الموت إلى اختبارِ الكينونة لذاتها في إقبالها وإدبارِها، وفي انبساطها وانقباضها، وفي انكشافها وانحجابها. ولقد حاولَ هايدغر أن يُبيّنَ في تاريخ المتافيزيقا الغربيّة كيف التصقَت هويّــةُ الكينونة بتصــوُّرٍ ضيّقٍ للزمن، هو تصوُّرُ اللحظة الحاضــرة. فالمتافيزيقا اليونانيّة رأت أنّ هويّــةَ الكينونـــة لا يُمكن أن تُستخرَجَ إلّا بالاستنـــاد إلى مقولة الحاضرِ القائم بحيث تُمسي الكينونةُ حضــورًا ثابتًا صلبًا صمَدًا قابلاً للإمساك. وهذا يعني أنّ كلّ تعريفاتِ الأنطُلوجيا القديمــة ومقولاتها مبنيّةٌ حصرًا على مقولةِ الحضــور *parousia*, Anwesen، أي على تصوّرٍ للزمن يُفرِدُ للحاضرِ مقامَ الصدارة والاستعلاء على الماضي والمستقبل. والحالُ أنّ اختبارَ الهمّ الكينونيّ وقلقِ الموت وتناولَ الكينونة من موقعِ إقبالها إلى الوجود من الزمنِ الآتي إليها، هذا كلّــهُ ساعدَ هايدغر على التحرُّر من مقولة الحاضرِ ومقاربة الكينونة مقاربةً جديدةً تتلمّسُها مــن خلال مَقولةِ المستقبل. وهذه هي المَقولةُ التي تُناسبُ أشدَّ مناسبة حراكَ الكينونة في سرِّ اعتلانِها وانحجابِها. وفي هذا تتجلّى فرادةُ هايدغر في مقاربة مسألةِ الكينونة والزمن.

ومــع أنّ هايدغــر الأوّل، أي قبلَ المـُنعطَف الشهير، قد آثــرَ الحديثَ عن زمنيّة الدازاين المـُختبَرِ للهمّ الكينونيّ ولقلقِ الموت، فإنّ هايدغر الثاني طَفَقَ يستفيضُ في الحديثِ عن زمانيّة الكينونة في ذاتِها، وهي الزمانيّةُ التي تجعلُ الكينونةَ منعتقةً من كلّ مقولاتِ الحضورِ وتبيّنَ فيهــا إشاراتُ الانكشافِ النورانيّ الذي تنفرجُ عنــه ضبابيّات التاريخ الكثيفة. وللتعبيرِ عن هــذا الانكشــافِ النورانيّ يلجأ هايدغر إلى عبارةٍ مستقاةٍ من علـــم الغابات، ألا وهي عبارةُ

وَضَح الغابة أو فُرجة الغابة Lichtung، وهو الموضعُ الذي تنبسطُ فيه فُسحةٌ من النور تهدي السائريـن إلى عُمقِ الحقيقة. فالكينونةُ، عوضًا من أن تكـون مادّةً حاضرةً Vorhandenheit مهيّـأةً لاقتبـالِ العقلِ البشـريِّ لها وقابلةً للانسـلاك في مقولات الأسـرِ المفاهيميّ، تنقلبُ موضعًـا مربكًا مـن الانكشافِ والانحجاب، منه تأتـي إلى الإنسان هبـةُ الوجود والرؤية والإدراك. وبذلـك يعودُ الإنسان لا يستطيـعُ أن يتصوَّرَ كينونتَه إلّا بواسطة انفطارِ الكينونة على مثل هذه الزمانيّةِ الناشبةِ في صميم ذاتِها. ومن ثمّ، ينقلِبُ الزمنُ هو الحالة الأمثل لحرّيّة الحراكِ في الكينونة.

## ٤. الكينونةُ والزمنُ هبةُ حَدَثِ الإقبالِ المعطاء Ereignis

وفي سيـاقِ الجُهد الأقصـى الذي بذَلَهُ هايدغر للتعبيرِ عن علاقـةِ الكينونة بالزمن، راحَ يستعـينُ بعبـارةٍ ألمانيّـةٍ ألبَسَها دلالـةً مُبتكرة، هي عبـارة الإرأيغنيس التـي يصعب تعريبها Ereignis[١٣]. وقـد يكون مـن المفيد الاستدلال عليها بالاستنـاد إلى مقولة الحدث المعطاء، حدث إقبال الكينونة إلى الزمن وإقبال الزمن إلى الكينونة، أي حدث وهب الكينونة لذاتها في مسرى الكائنات الزمنيّ. فالعبارة الألمانيّة التي تعني الحدث في مدلولها الأدبيّ المألوف، تدلّ في سياق الفكر الأنطولوجيّ الجديد على موهبة الكينونة في الزمن والزمن في الكينونة. وفي سيـاق الحركة الذاتيّة sich eignen، تدلّ العبارة أيضًا على استدخال الكينونة في الزمن كعنصر منشئ لها، واستدخال الكائنات في الكينونة كعنصر منشئ لها. ذلك أنّ الإرأيغنيس يحمل معنـى التحوّل الذاتيّ إلى الخاصّة. فالكائنات تتحوّل ذاتيًـا إلى خاصّة الكينونة، أي

(١٣) في مخطوطة تعود إلى السنوات ١٩٣٦ و ١٩٣٧ و١٩٣٨، جَمَعَ هايدغر ضمّة من الأفكار والتوسُّعات التي تُعنى باستجلاء حقيقة الكينونة في ذاتها ومن ذاتها بالاستناد إلى حركة الإقبال إلى الزمن والوَهْبِ المعطاء والاستدخالِ الذاتيّ. ووضع لهذهِ الضمّـة المبتكـرة من الفتوحات الفكريّة الجريئـة المُربكة للعقل الحسابيّ المنطقيّ الغربيّ عنوانًا هو عيْنُ العبارة الألمانيّة التي سبق ذكرها، أي الإرأيغنيس (هايدغر، في الإرأيغنيس. إسهاماتٌ في الفلسفة، الأعمال الكاملة (فرنكفورت: دار كلوسترمان، ١٩٨٩)، الجزء ٦٥). ولا يتورّعُ هايدغر عن النظرِ إلى الإرأيغنيس نظرَتَهُ إلى الهبة السنيّة التي انعمت بها عليه اللغة الألمانيّة علـى غرارِ الهبـة التي أنعَمَت بها اللغة اليونانيّة على الناطقين باليونانيّة وقد تمثّلت بعبـارة الحقيقة *aletheia*، وعلى غرارِ الهبة التـي أنعمت بهـا اللغة الصينيّة على الناطقين بالصينيّة وقـد تمثّلت بعبارة التاو *Tao*. والحقيقـةُ أنّ المُنعطَفَ الذي أفضى إليه تفكـرُ هايدغـر، فساقَهُ إلى اعتمـاد عبارة الإرأيغنيس ليس هو من فعـلِ هايدغر عينه، بل من فعل اللغـة التي تحوي سِرَّ العلاقة بـين الكينونـة والزمنِ والإنسـان. ولذلكَ كانت عبـارةُ الإرأيغنيس هي العبارة الأنسب التي تحـرّرُ الكينونة من تسلّط الزمنِ المتافيزيقـيِّ عليهـا، وتحرّرُ الزمنَ مـن التصلّب الأنطلوجيّ في تصـوُّرِ قوام الكينونة الثابت في الحضـور، وتحرّرُ الإنسانَ من مقـولات عقلانيّتـه الخاضعة لمنطقِ المُحاسَبة والإغلاق في مقـولات الحضورِ الغَرَضيّ المُستمـرّ القابل للاستغلال التقنيّ. فـإذا بالإرأيغنيس تَدلّ على أمرين: فعل النظرِ الذي يعيدُ الامورَ إلى حقيقتِها الخاصّة eräugen، وفعل الاستدخالِ الذي يُدخِل الكائنات في خاصّيّة الكينونة eigen, eignen.

M. Heidegger, *Vom Ereignis. Beiträge zur Philosophie*, Gesamte Ausgabe (Frankfurt/Main: Klostermann).

تصبح خاصّتها، فيها تجد حقيقتها ومنها تستمدّ حيويّتها. ومن ثمّ، فالإرأيغنيس يدلّ على التماهي الأصليّ الناشط بين الكينونة والزمن، ولكأنّ الكينونة والزمن كليهما منبثقان من هذا الحدث الواهب الأصليّ السحيق الغور. واستيضاحًا لحركة هذا الحدث الأصليّ، أنشأ هايدغر كلامًا آخر في علاقة الكينونة بالزمن يتجاوز فيه ما انعقد في كتابه الشهير غير المكتمل الكينونة والزمن. ففي العام ١٩٦٢ حاضر هايدغر في الزمن والكينونة، فعكس ترتيب الكلمات في العنوان الأصليّ للكتاب وأبان أنّ التفكّر في معنى الكينونة يجب أن ينطلق من الكينونة عينها، لا من كينونة الدازاين التي سبق فساءلها مساءلة شديدة التطلّب في كتابه. والواقع أنّ عنوان المحاضرة الزمن والكينونة هو عينه عنوان الباب الثالث من القسم الأوّل من كتاب **الكينونة والزمن**، وهو الباب الذي ما أنشأه قطّ من جرّاء انسداد أفق التفكير في معنى الكينونة وانعطاف هايدغر من كينونة الدازاين إلى كينونة الكينونة عينها.

وحين يسائل هايدغر الكينونة في محاضرته هذه، يتبيّن أنّ الكينونة منذ أوائل الفكر الإنسانيّ في الحقبة الإغريقيّة ما فتئت تدركها العقول البشريّة مقترنةً بمقولة الحضور. فالعقل البشريّ، منذ فجر الفلسفة، ربط الكينونة بمقولة الحضور. والحضور إنّما هو مقترنٌ بالماضي والمستقبل كمقولة أساسيّة من مقولات الزمن الثلاث. ولذلك لا بدّ للفكر الأنطولوجيّ الجديد من أن يستكشف حقيقة العلاقة الناشطة بين الكينونة والزمن[١٤]. وما من سبيل أنسب من مساءلة الكينونة والزمن في صميم ارتباطهما بحدث الإقبال الواهب، أي حدث اقتران حقيقة الكينونة بمجرى الزمن. وهو الحدث الذي يدعوه هايدغر الإرأيغنيس. وللبلوغ إلى مثل هذا التفكّر الأقصى، يرسم هايدغر للفكر الأنطولوجيّ أن ينعتق من تصوّر الكينونة كأصل ثابت مستقرّ صلب للكائنات. فالكينونة ليست جوهرًا ثابتًا صامدًا صلبًا للكائنات، بل هي حركة وهب تتحقّق في تناوبها على الإقبال والإدبار. فالوجود جوّادٌ من تلقاء ذاته، يجود بذاته، وفي صميم جوده يُخلي ذاته وينكفئ، فيحرّر الجودَ في انكفائه هو، ويحرّر العطاءَ في انحجابه هو، ويحرّر الوهبَ في إدباره هو. وللتدليل على هذه المعاني التي تُلامسُ التحسُّسَ الصوفيَّ لسرِّ الكينونة، يستعينُ هايدغر بمقولة الوَهب الذاتيّ التي تنطوي عليها العبارةُ الألمانيّة es gibt المشتقّةُ من فعلِ العطاء geben، والمحمولةُ على معنى

(١٤) في الأمليّة الفلسفيّة التي ألقاها هايدغر في صيف ١٩٣٠، كان الفيلسوفُ قد أومأ إلى التلازم الصميميّ بين مسألة الكينونة ومسألة الزمن: «لسنا نُسائلُ الكينونةَ وحدَها، ولا الزمنَ وحدَه. ولسنا نتحرّى عن الكينونة وأيضًا عن الزمن، بل نحنُ بخلاف ذلك نتحرّى عن تلازُمهما الصميميّ وعمّا ينبثقُ من هذا التلازم» (هايدغر، في جوهرِ الحُرّيّةِ الإنسانيّة، مصدر سابق، الصفحة ١١٨).

تجهيلِ الفاعل. فالضميرُ الحاملُ لفعلِ العطاء هذا es لا تُسبَرُ هويّتُه، لأنّه يُحيلُ إلى مصدرٍ في العطاء لا يحملُ أيّةَ هويّة متافيزيقيّة لاهوتيّة متعالية. إنّه فعلٌ مجهولٌ من الوهب يَضَعُ الكينونةَ في الكائنــات والكائنــات في الكينونة بواسطةِ انفطارِ الكينونــة والكائنات على الانسلاكِ التلقائيِّ في مجرى الزمن.

وبما أنَّ الكينونةَ ليست هي الكائنات، وليست هي أسمى الكائنات، أي الله، وليست هي حضورًا ثابتًا قابلاً للقبض، فإنّ هايدغر يُحاذرُ أن يستخدمَ لها فعلَ الكينونة عينه، كأن يقول فيهــا: الكينونةُ كائنةٌ. وحدَها الكائنــات كائنةٌ، أمّا الكينونةُ فأقصى ما يُقالُ فيها وعنها إنّها موهوبةٌ أصلًا. ثمّةَ كينونةٌ تنبسطُ وتنقبض، وتنكشفُ وتنحجب، وتعتلنُ وتستتر. وبفضلِ عبــارةِ الجود المجهولة الفاعل يُمكــن الحديثُ عن الكينونة كانبســاط للحضور Entbergen von Anwesen، أي كإقبــالٍ للكائنات في مجرى الزمن. وكما هي الحالُ في مسألة التعريف بالكينونــة، كذلك الأمرُ في مسألــة التعريف بالزمن. فالزمنُ ليس كائنًا، بل ثمّةَ زمنٌ ينبسطُ ويأتي الكائنات من أفقِ المستقبل، لا من تعاقُبِ لحظات الحاضرِ الآنيّة. فالزمنُ ليس مجموعةَ لحظات آنيّة، بل هو إطلالٌ من المستقبل يأتي للكائنات بما يحملُ إليها عناصرَ تحقُّقها الـمُقبلة عليها. وفي كلِّ بُعد من أبعاد الزمن الثلاثة يتحقّقُ شيءٌ من إقبالِ الكائنات إلى الكينونة، أي إلى الانبســاطِ الحُرِّ في الوجود. ولذلك ينقلبُ الزمن إدخالاً للكائنات في انبساطِ الحضور. فــإذا بالزمنِ يكتسبُ بُعدًا رابعًا ينضافُ إلى أبعاده الثلاثــة التي يتصوَّرُها هايدغر في غير ما تتصوَّرُهــا المتافيزيقا الغربيّة، ألا وهو بُعدُ إدخالِ الكائنات إلى حركةِ الانبساط في الوجود. وإذا بالزمنِ مربّعُ الأبعاد، من بعد أن كان مثلّثَ الأبعاد.

وحدَهُ هذا البُعــدُ الرابع يُضفي المعاني الجديدةَ على الأبعادِ الثلاثة. فالماضي عادَ لا يعني انصرامَ الزمن إلى غيرِ رَجعة، بل غدا يدُلُّ على حضورٍ آخر في حركةِ انبساطِ الحضور يحملُ إلى الكائنــات اختبارَ انبساطِها في ما انقضى من زمن. والمستقبلُ عاد لا يعني الزمنَ الذي لم يُقبِــل إلى الكائنات، بل أصبَحَ يدُلُّ على استمرار إقبــالِ الكائنات إلى الانبساط في الحضورِ في هيئــةِ كينونَتِها التــي لم تُنجَز بعد. والحاضرُ عادَ لا يعني اللحظــةَ الآنيّة، بل أضحت تدلُّ علــى حركةِ الانبساطِ في الحضــور. والمغزى من هذا كلّه أنّ حراكَ الانبساطِ في الحضورِ أو خــروجَ الكائنات إلى الحضورِ في الزمن هــو عينُ الحقيقة التي ينطوي عليها الزمنُ في فرادةِ ارتباطِه بانبساطِ الكينونة.

ومــن ثَمّ، لا يلبَثُ هايدِغر أن يستطلِعَ في الكينونة وفي الزمن حَراكَ الانبثاقِ والانبساطِ

والانتشــارِ في الحضــور. فالكينونةُ والزمــنُ كلاهُما انخراطٌ فيّاضٌ للكائنات في الحضورِ الحرّ. وليس هذا الانخراطُ الفيّاضُ متأتّيًا من مصدرٍ آخر غيرَ مصدرِ حدث الإقبالِ الواهب Ereignis. وهــو حدثٌ يحدثُ من تلقاء ذاته وبفضــلِ ذاته، لا بل قُلْ إنّه حَدَثُ العطاء الحرّ الذي يتجلّى في انبساط الكينونة والزمن وانتشارِهما في ثنايا الكائنات. ولا يجوزُ أن يُنسَبَ إلى مثل هذا الحدث أيُّ جوهرٍ مُتعالٍ أو صفة متسامية. أنّه، بحسب هايدغر، فوقَ المقولات والمفاهيــم والتصوُّرات والعبارات. إنّه حَدَثُ التماهي الأصليّ الناشط بين الكينونة والزمن يدفَــعُ بهمــا كلَيهما إلى الانبساطِ في الحضور والانقباض في الانكفــاء. وعلى قَدَرِ ما يختَبرُ الإنســانُ الكينونةَ والزمنَ في صورة الحضور الغائــب أو الغياب الحاضر يتسنّى له أن يُراعيَ كرامــةَ الكينونة وكرامةَ الزمن أيضًــا. وفي كلَيهما يتكثّفُ سرُّ الحضور بأسره. ويبدو أنّ هذا الحَــدَثَ الإرأيغنيس هو صلةُ الانعقاد الخفيّة بين الكينونــة والزمن، أو صلةُ التماهي الزمنيّ الأصلــيّ بين الاثنين، وأنّ هذا الحدَثَ هو ميّــالٌ إلى إيثارِ الزمن كحالة انبساطٍ في الحضور. فالصــدارةُ في هذه الصلةِ هي، بحسب هايدغر، للزمنِ لأنّه هو الذي يدلُّ أفضلَ تدليلٍ على إقبالِ الكائنات إلى الحضورِ واعتلانِ الحضور في الكائنات. ولذلك قالَ هايدغر، في أبلغ ما انتهى إليه من إبحارٍ في سرّ الكينونة، إنّ الزمن، بما هو دخولٌ واستدخالٌ في الحضور، هو سرُّ الكينونــة، لا الكينونةُ سرُّ الزمن. فالكينونة تتلاشى في حدثِ الإقبالِ الواهب، حدثِ إقبال الحضــور إلى الكائنــات Sein verschwindet im Ereignis. ومعنى هــذا القول أنّ الكينونة تختفي في الزمن. ولذلك يتجلّى الزمنُ كالحقيقة القصوى للكينونة.

وفي ختامِ هذه التأمُّلات المُــبتكَرة يَذهَبُ هايدغر إلى أنّ الإرأيغنيس هو المرادفُ الأنسبُ لفُرجــة النورِ التــي تَهَبُها غابة الكينونــة لزوّارِها الصبوريــن Lichtung des Seins. إنّه عينُ الحقيقة التي تنطوي عليها الكينونةُ في انبساطِها وانقباضِها. ذلك أنّ الكينونةَ لا تقوى على الصمــود في الحضور المُستمرّ القابلِ للاستهلاك، بل تأتي إلى الكائنات ولا تلبَثُ أن تنكفئ كالبرق الذي يلتمعُ في سماء الكون من غير أن يقوى الإنسان على الإمساك به. ولذلك حَدَثُ الإقبالِ الواهب Ereignis هو أيضًا في الوقت عينِه حدثُ الإدبارِ الراهب Ent-eignis. فكلُّ ما أَلَمَّ بالكينونة وبفكرِ الكينونة في المتافيزيقا الغربيّة هو من صنيعةِ الكينونة عينِها التي يحلو لهــا في انكشافها أن تنحجب، وفي انحجابِها أن تنكشــف. فنسيانُ الكينونة في المتافيزيقا الغربيّةِ عاد لا يَقَعُ على عاتقِ أهلِ المتافيزيقا، بل أمسى من أفعالِ الكينونة عينها التي تأتي إلى الحضور في صورة حدثِ الإقبالِ والإدبار. فإذا كان الأمر على هذا النحو، لا يبقى للإنسان ســوى أن يُعلِنَ أنّ الحــدَثَ يحــدُثُ das Ereignis ereignet وأنّ الكينونةَ حرّةٌ في اعتلانها

وفي انحجابهـا. غـير أنّ الكينونـة، ولئن لم تكن من صنيعة الإنســان، تظلُّ هي في عوزٍ إلى الإنســان حتّى تأتي إلى الحضور. ولذلك كان لا بدّ من الاعتراف بأنّ الكينونة، على عظمة سرِّها، مبتليةٌ في صميم كينونتِها بانتسابِها إلى الزمن الإنسانيّ، حتّى إنّ هايدغر لم يتورّع عن الإشارة الصريحة إلى محدوديّة الكينونة. فالكينونة، وحقيقتُها الزمنيّةُ القصوى، الدخول في الحضـور والخروج منه، تعودُ إلى الارتباط بمحدوديّة الوجود الإنسانيّ. وهو الارتباطُ الذي سعـى هايدغر إلى الانعتاق منه حين أعلنَ أنّ الإنسانَ ليـس إلّا كائنَ الانفتاح على الكينونة وكائنَ مُساءلة الكينونة في تضاعيفِ الزمن. أمّا الزمنُ، فينقلبُ هو العنصرَ الحاسمَ في حركة إقبـالِ الكينونة إلى الكائنات والكائنــات إلى الكينونة. هو الزمنُ في أبعـاده الأربعة يحملُ عمقَ الحقيقةِ الأنطولوجيّة الكينونيّة. وهو الزمنُ في حَراكه التاريخيِّ المصيريِّ يُنبئُ عن المآلِ الذي سينتهي إليه الإنسانُ والكينونةُ في محدوديّةِ ارتباطِهما الوثيق.

لقـد انطلَقَ البحثُ من معالجة هايدغر لطبيعـة الاختبارِ الإنسانيِّ الذي يبحَثُ عن معنى الكينونـة. فـإذا بالزمنِ يتجلّى كالمعنـى الأنطولوجيّ الأساسيّ لاختبارِ الهـمِّ الكينونيِّ الذي يحملُـهُ الإنســان الدازاين في عمقِ كينونتِـه. فكانت زمنيّةُ الإنسان هـي المُنبئةُ عن زمانيّةِ الكينونــة عينها. وكانت زمانيّةُ الكينونة هي المُنبئة عن انعقــاد الصِّلة العميقة بين الكينونة والزمن في حدَث الإقبالِ الواهب. فاستبانَ أنّ الإنسانَ يختبر همَّ الكينونة في ذاته، وأنّ مثلَ هـذا الهمِّ يضَعُهُ في مواجهة ما يُقبِلُ إليه من الزمن الآتــي إليه في استحقاقِ الموت. واستبانَ أنّ الزمن هو إقبالٌ إلى الحضورِ يسري على الماضي المستحضَر والمستقبل المستحضَر والحاضر المستحضَـر. واستبانَ أنّ هـذا الاستحضارَ يدُلُّ على قابليّة ذاتيّــة في الزمن تجعلُهُ هو العنصرُ الحاسـمُ في التعريــف بالكينونــة، إذ إنّ الكينونةَ هي بفضلِ الزمن حركـةُ حضورٍ وغياب. وفي الحضــور والغياب ينبسِطُ الاستحضارُ على وجهـين اثنين مُتقابلين. واستبانَ أنّ ارتباطَ الكينونة بالزمن متأتٍّ من حدثِ الإقبالِ الواهبِ الذي يأتي بالكينونة والزمنِ إلى الكائنات ويضعُهُمـا معًا في علاقة التلازم والتضامن. فإذا بالزمنِ هو الحقيقةُ القصوى للكينونة، وإذا بحَدَثِ الإرأيغنيس هو الحقيقة القصوى التي لا أصلَ لها إلّا في ذاتِها.

وخلاصــةُ القولِ في هذا كلّه أنّ هايدغر حرَّرَ الزمنَ من اعتباراتِ المتافيزيقا الغربيّة التي كانت تنظُـرُ إلى الزمن نظرَتَهــا إلى تعاقُبِ اللحظـات الآنيّة المنصرمة والحاضـرة والمُقبلة. فكانــت الغلَبةُ لديها للحاضرِ الذي عليه تُقاسُ اللحظــات المنقضية واللحظات الآتية. ومن بعد أن حرَّرَ الزمنَ من تَبِعة الحاضر والحضور، أخَذَ يتناولُ الكينونةَ في عمقِ ارتباطِها بالزمن، والزمنُ عندَهُ طاقةٌ على الحَضورِ آتيةٌ من المستقبل. فأضحى الزمنُ هو الإقبالُ إلى الحضور في

حدَثِ الوهبِ الحرّ الذي لا أصلَ له في غيرِ ذاته. وأضحى الزمنُ هو معنى الكينونة في عمقِ تجلّيهـا التاريخيّ، أي هو الـمُنشئُ للكينونة والحاضنُ لهـا والمواكبُ لها والصانعُ لقوامِها. وهـذا قد يعني أنّ كينونةَ الكائنات وكينونةَ الإنسان وكينونةَ الكينونة تُصنَعُ صُنعًا في مجرى الزمن. ولذلك كان الإنسانُ كائنَ الأصقاع القصيّة لا تقبضُ عليه مُنجَزاتُ الدهر. وأضحى الزمنُ هو الضامنُ لحرّيّةِ الكائنات وحرّيّة الإنسان وحرّيّة الكينونة عينِها. ذلك أنّ الزمنَ هو بعينِـه حَراكُ الإقبالِ إلى الحضورِ في غير تلبُّـث، وحراكُ الانعتاقِ من الإنجازِ في غيرِ انعدام، وحراكُ التنازعِ بين الحضورِ والانعتاقِ من الحضورِ في غيرِ اكتمال.

# الزمـــن وعـــودة الأبديّـــة


## شفيـق جــرادي[1]



تأثّـر مبحثُ الزمن بالكوجيتو الديكارتيّ (الذي جعـل الذات في قبال الخارج)، وبالفصل الكانتـيّ بين الزمن الطبيعيّ والزمن ببُعـده الإدراكيّ والإنسانيّ المعيش، مـا أدّى إلى إقصاء الواقع في أوّليّة الإدراك التأويليّ مع هُسرل، وتنحية الإيمان والأبديّة في منهج هايدغر القائم علـى محوريّـة كينونة الذات-هنـا. أمّا بحسب الأطروحـة التدبُريّة الإسلاميّـة، فإنّ للزمن السيّـال والمتجدّد في وجوده الخارجيّ واقعيّةً، كمـا للزمنِ الأنفسيّ في وجوده الجمْعيّ في الذهـن واقعيّتُه. ولئن كان للنفس المترقّية في مدارج الوجـود قيّوميّتها على الزمن الخارجيّ بمـا هو وجودٌ ضعيـف، فلِسَعي الأخيرِ نحو الوجود الفعليّ الـذي لا يجد له علاجًا إلّا من خلال الأبديّة.


إنَّ مـن الأمورِ التي تُحيطُ بنا ما يقبلُ المعالجةَ القائمـةَ على التعريفِ والتحديدِ وإبرازِ الرسوم ومنهـا ما يتجافى عن ذلـك، وإن كان أكثرَ حضورًا في عمومِ وتفاصيـلِ أفكارنا ومعاشنا. ولعـلَّ الزمنَ هو واحدٌ من هـذه المسائل التي اقترنت بالإنسانِ اقترانًـا غيرَ قابلٍ للانفكاك، حتّـى باتت صِنْوَ ولادَتِهِ وحياتِهِ ومماتِه، بل هي المَعـبرُ لمقصدهِ الذي يسيرُ إليه كَدحًا إلزاميًّا قاهرًا، إذ يتَّجِهُ به نحوَ مستقبلٍ مجهولٍ في آناتِهِ وحله ومآلاته.

فالزمنُ كوجودِكَ، يحيطُك وهو أنت، يتجاوزك وهو كينونتك، يُشخّصُك وهو بوارُكَ وحتفُـك. إنّه اللغز الذي نسمّيه الزمن دون أنّ ندري إن كانَ هو عينُهُ القَدَر، أو أنّه هو عينُهُ إرادَتُنـا في التاريـخ، أو أنّه الوقت، بما يعنيه الوقتُ في القياسات التـي أطلَقَها الإنسانُ على مقاديرِ الحركة، وبما يعنيهِ من تبدُّلِ الأحوال النفسيَّة والروحيَّة في مراتبِ ومدارجِ قِيَمِ حياتِنا الروحيَّة والمعنويَّة.

---

(١) مدير معهد المعارف الحكميّة للدراسات الدينيّة والفلسفيّة

إنَّـه الموصولُ بالجسـد، المتَّصلُ بالروح والحياة، والـذي أثارَ عبرَ التاريخ سـؤالَ ماهيَّةِ النفسِ، هـل هي مادَّةُ الجسد أم أنَّها قبلَهُ وتنزّلت إليه مـن المحلِّ الأرفع؟ هل هي المادّةُ التي وَقَعـت في الزمنِ طاقةَ حياة، ثمّ واكبت وتجاوزت الزمـنَ الشخصيّ لتتألّقَ شعشعانيَّةَ روحٍ خالدٍ لا ينضب؟

وعليه، يصُحُّ أنْ نسألَ، من هو الزمن؟ تمامًا كما يصِحُّ منّا السؤالُ، ما هو الزمن؟

وهل الزمنُ حقيقةٌ وواقعٌ مستقلّ، يؤثّر ويتأثّر فينا وبالأحداثِ والوقائع والأشياء حولَنا؟ أم أنَّـهُ الأحداثُ والحركات الصادرةُ عن الفلك الأعلى والواقعة تحته؟ ثُمَّ، والأهمّ من ذلك كلّه، هل الزمنُ فعلُ الله – في خلقه – القاهرِ لعباده؟ أم أنّنا، نحن، بحياتِنا وموتِنا ومُجرَياتِ سيرَتنا تُمثِّلُ حقيقةَ الزمن؟

هـذا، وعلينا الالتفـات إلى كونهِ ظاهـرةً عموميَّةً إذ تداخَلَ مبحـثُ الزمن في مواضيعِ العلوم والفلسفة والصوفيَّة والإلهيَّات والدين، بل وحتّى اللغة والتأمُّلات الإبداعيَّة المفتوحة، بحيثُ يبرُزُ المبحثُ كقاسمٍ بين تلك المجالات يوحِّدُها في عينِ أنّه ينفصلُ عنها، حتّى لتكاد لا تجد الصلةَ بين زمنِ القياسِ الفيزيائيّ، والزمنِ في التجربةِ الروحيّة أو الإنسانيَّة مثلًا.

وهذا ما سيفرض على الباحث إمّا الذهابَ لمعالجةِ الزمن ضمنَ دائرةٍ محدودة، أو البحثَ فيه كطَيفٍ لحقيقةٍ نتأمَّلُ سريانَها المتنوِّعَ بقصدِ العبرةِ والاستفادةِ الإنسانيَّة. وبكلِّ الأحوال، فـإنَّ أيًّا من الخيارَيـن لا يحجُبُ الاستفادةَ، ولو العرضيَّة، من تفريـع هذا القسم من العلوم والفنون أو ذاك، ولكن بالمقدارِ الذي ينصبُّ في مصلحةِ معالجة المبحث المُـستهدف، الأمر الـذي يعني أنّنا، منهجيًّا، أمامَ نمـوذجٍ من المواضيع التي يصعُبُ تحديدُهـا بذاتها، بل تُحدَّدُ بتكيُّفِها الذاتيّ في مواضيعَ تتماهى معَها، لتكونَ تارةً وجهَها وأُخرى كينونَتَها.

كمـا ومن الملفت أيضًا ما لحَظَـهُ حسامُ الدين الألوسيّ من أنّ التعاريـفَ للزمنِ إنَّما تنبَعُ مـن وجهة النظرِ التـي يحملُها المعرِّف تجاهَهُ، حتّى ولو كان التعريـفُ لغويًّا، إذ «حتّى قبلَ أنّ يُسجِّـلَ الإنسانُ لغَتَهُ، استعمـلَ كلمات عديدة تدُلُّ على الزمن مثل 'وقت' و 'وزمان' و 'قـديم' و 'حـادث' أو 'مؤقّت' و 'دهر' و 'أزليّ' و 'حين' وكلماتٍ مشابهة؛ وتحرّي معاني هـذه الكلمـات لغويًّا ينطلِقُ مـن مراجعة معاجم اللغـة والقواميسِ في هـذه اللغة أو تلك. ولكنَّ المشكلة بالنسبة لهذه الكلمـات، أنّ قواميسَ اللغة، وكتب التأريخ والتفسير، وحتّى الاستعمـالِ الأدبيّ شعرًا أو نثرًا ذو دلالةٍ فلسفيَّةٍ مقصـودة، بحيثُ يصعُبُ، بالتالي، إدراكُ

معناها الأصليّ بعيدًا عن هذه المذاهب الفلسفيّة التي تعكِسُ تطوُّرًا لاحقًا ولا شكّ»[٢].

ومـن الملاحظ أنّ الكلمةَ (الزمـن) أُخذت أحيانًا معنى 'الوقت' بما هو قياسٌ لمبدإ ما قبل ومـا بعد؛ وأحيانـًا أخذت طابع الرقابة للطبيعة، إذ يعتبر ابن الهيثم أنّ الزمانَ، زمانَ الرُّطَب والفاكهة، وزمانَ الحرّ والبرد، وقد يُستخدَمُ لتصنيفِ الأوقات من اليوم والأسبوع والشهرِ والفصلِ والسنة؛ وأحيانًا كان يُعرَّفُ بالمقابلة بينَهُ وبين الدهر فيأخُذُ التعريفُ طابَعَ التحليلِ ووجهـةَ النظر، ليرتبطَ الزمنُ بالمادّة وتصرُّم الحَياة، بينما يرتبطُ الدهرُ بالمجرَّدات والثوابت، حتّـى إنـه يُنقَلُ قولٌ عن النبيّ صلّى الله عليه وآله، «لا تسبّوا الدهرَ فإنّ الله هو الدهر»، فيقع الإنسان في قبال الزمانيّ.

وقـد نقلت الكتب الكلاميّـةُ تعاريفَ للزمـان، أورَدَ بعضَها كُتّابُ «شرحُ المُصـطلحات الكلاميّة» من مثل أنّ الزمان هو عددُ حركاتِ درج الفلك، وهي المُدَّة المتوَهّمة، أو أنّه الكمُّ المتّصـلُ الـذي لا يكون قارَّ الذات، وهـو نسبةُ المتغيّر إلى المتغيّر، واختلـف الناسُ في ماهيّة الزمـان على أربعـةِ مذاهبَ، «**أحدُها** أنّه موجودٌ قائمٌ بنفسه غـيرَ جسم ولا جسمانيّ، وهو واجب الوجود لذاته؛ **وثانيها** أنّه جسمٌ يُحيطُ بجميع أجسَامَ العالم، وهوَ فَلَكُ معدَّلِ النهار؛ **وثالثهـا** أنّه حركةُ معدَّلِ النهار؛ ورا**بعُها** أنّه مقدارُ الحَركـةِ من جهة التقدُّم والتأخُّر اللذين لا يجتمعان، وهذا رأيُ أرسطو ومن تَبِعَه»[٣].

وهكذا، فإنّ هـذه التعاريف تكشفُ عن علاقَتِها بالجدَلِ الفلسفيّ والكلاميّ القائم في الحَراكِ الحضاريّ عند المسلمين، وما مثّلوه من إرثٍ للفلسفةِ اليونانيّة وغيرِها، لكن من البيّنِ أنّ العقلَ تلقّى بُعدَينِ في حَرَاكِ الزمن:

**البُعدُ الأوّل**: يرتبط بالطبيعة من فلكٍ وتصرّماتِ الزمان والحركة.

**والبُعد الثاني**: متافيزيقيّ، إذ رَبَطَ المشهدَ الطبيعيَّ بمصدَرِ الحركة تارة، وعرَّفَ الزمنَ تارةً أُخـرى بأنّه واجبُ الوجود، وهو تعبيرٌ فلسفـيٌّ متافيزيقيٌّ كما لا يخفى، ومثلُ هذه العقليّة في التعريـف هي التي أثارت النقاشات الحادّةَ حول وحدة واجب الوجود (الله)، أو تعدُّده (تعـدُّد القدماء) لما يثيرُهُ هذا التعريف وغيرُهُ مـن مشكلات توحيديّة أدخلت مبحثَ الزمنَ في علاقةٍ حميمةٍ حتّى مع المسائل الاعتقاديّة، وتمَّ ربطُهُ الأكيد بالمبادئ التأسيسيّةِ للمباحث

(٢) حسـام الديـن الآلوسيّ، «الزمـان في الفكر الدينيّ والفلسفـيّ القديم»، مجلّة عـالم الفكر (الكويت: المجلس الوطنيّ للثقافة والفنون والآداب، يوليو-أغسطس-سبتمبر ١٩٧٧)، المجلّد ٨، العدد ٢، «الزمن»، الصفحة ١٤.

(٣) شرح المصطلحات الكلاميّة (مشهد: مجمع البحوث الإسلاميّة، ١٤١٥هـ)، الصفحة ١٦٣.

العقائديّة، من مثل موضوع العليّة، وعلاقتها بالتقدُّم والتأخُّر الرُّتَبيّ والأشرفيّ والزمنيّ.

والملفت هنا أنّ هذه التعاريف والحدود كانت تعودُ لتعترفَ بعجزِها حينما كانت تتقهقر، فتُعرّفَ الزمن بأنّهُ الأمر المجهول، وذلك باستخدام تعابير من مثل، «أمرٌ معلومُ الإنيَّة مجهولُ الماهيَّة، أو أنّه أمرٌ موهوم، أو أنّه متجدِّدٌ معلومٌ يُقدَّرُ به متجدِّدٌ موهوم»[٤].

وهنا، من المفيد الإشارةُ إلى أنّ اللغةَ والتعريفَ الفلسفيَّ أوجَدا جملةَ ارتباطات بين مُصطلح الزمن وأشياءَ أخرى لا تنفصل عنه، من مثل «المكان» و«النكبات»، إذ جاء، مثلًا، في لسان العرب قولُهُ، «الزمن والزمان اسمٌ لقليلِ الوقت وكثيره. وفي المُحكَم، الزمنُ والزمانُ العصر، والجمعُ أزمنٌ وأزمانٌ وأزمنة. وزمنٌ زامنٌ شديد، وأزمَنَ الشيءُ طالَ عليه الزمان... وأزمنَ المكانَ أقامَ به زمانًا، ورجلٌ زَمِنٌ أي مبتلى»[٥].

وقد أعادَ البعضُ سببَ العلاقة بين الزمان والمكان إلى أنّ «الجماعةَ العربيَّةَ تُمارسُ وجودَها بألفاظِها التي تواضعت عليها بالكينونة والصيرورة معًا، الكينونةُ في المكان والصيرورةُ في الزمان؛ لأنَّ المكان يعمَلُ على إيجادِ التعاقُبِ في الزمان»[٦].

ولهذا كانت بعضُ الألفاظ الاصطلاحيَّة تجمَعُ بين الزمان والمكان، من مثل الميقات ﴿قُلْ إِنَّ الْأَوَّلِينَ وَالْآخِرِينَ * لَمَجْمُوعُونَ إِلَىٰ مِيقَاتِ يَوْمٍ مَعْلُومٍ﴾[٧]. بل إنّ اللغةَ عملَت، كما أسلفنا، على التمييز بين وجهتَي الحياة الخاصّة والأخرى العامّة ضمنَ نظام من الرؤية المعرفيّة الدينيّة التي يعيشُها العَرَبُ، ومن ذلك التفريقُ والمقابلةُ التي أثارَتها اللغةُ بين الدهر والزمن. وبهذا الصدد، يذكُرُ الراغبُ الأصفهانيّ، «الدهر في الأصل اسم لمدّة العالم من مبدإ وجوده إلى انقضائه، وعلى ذلك قوله تعالى: ﴿هَلْ أَتَىٰ عَلَى الْإِنْسَانِ حِينٌ مِنَ الدَّهْرِ﴾[٨]، ثمّ يعبّر عن كلّ مدّة كثيرة وهو خلاف الزمان، فإنّ الزمان يقع على المدّة القليلة والكثيرة، ودهر فلان مدّة حياته»[٩]. ممّا يعني أنّ المعنى العامّ هو الجامعُ لكلّ مدّة، أمّا المعنى الفرديّ الخاصّ بكلّ إنسان على حدة، أو بكلّ عصرٍ مُحدّد، له إطلاقٌ رمزيٌّ زمنيٌّ يدُلّ على هذه الخصوصيَّة، دون أنّ يفصِلَ الخصوصيَّةَ عن المجرى الزمنيّ العامّ للحياة، والمسمّى بالدهر.

---

(٤) شرح المصطلحات الكلاميّة، مصدر سابق، الصفحة ١٦٤.
(٥) انظر، ابن منظور، لسان العرب (بيروت: دار إحياء التراث العربيّ، ١٩٩٦)، المجلّد ٦، الصفحة ٨٦.
(٦) كريم حسام الدين، الزمان الدلالي (القاهرة: دار غريب، ٢٠٠٢)، الصفحة ٤٥.
(٧) سورة الواقعة، الآيتان ٤٩ و٥٠.
(٨) سورة الإنسان، الآية ١.
(٩) الزمان الدلالي، مصدر سابق، الصفحة ١٧٣.

## تعابيرُ الزمنِ في الاستخدامِ الفلسفيّ

بعدَ بروزِ حركة فلسفيّة واءمت، قَدرَ الإمكانِ، بين مضامينِ النصِّ والتراث الفلسفيِّ - الذي احتضَنَتهُ من حضاراتٍ متنوّعة - والتجربة الروحيّة، أخذت تتجلّى على يدِ أئمّة هذه الحركة استعادةٌ لمصطلحاتٍ شائعة في اللسانِ العربيّ والأدبيّات الإسلاميّة، وإضفاءٌ لدلالاتٍ خاصّةٍ عليها نابعة من الخلفيّةِ النظريّة التي يحمِلُها هؤلاء الحُكماء، ومن هذه المصطلحات ما يرتبط بمعنى الزمن.

فالتصوّفُ والعرفان أعادا إحياءَ دلالاتِ ألفاظ «الوقت» و«الساعة» وغير ذلك، في الوقت الذي عَمِلَ فيه الحكماء الجامعون للبرهان والعرفان على إحياء معاني الزمن والدهر، وعلاقتهما بالعِلّيّة والحدوثِ والقِدَمِ والوَحدةِ والكثرةِ والحركةِ والثباتِ وغير ذلك.

وبمراجعة سريعة لمدرسة صدر الدين الشيرازيّ باعتبارها مُمثّلًا ناضجًا للاتّجاهين، العرفانيّ والحكميّ، فإنّنا نَقَعُ على تعاريفَ وشروحاتٍ تحدّثَ عنها **قاموسُ المصطلحات الفلسفيّة عند صدر المتألّهين لجعفر سجّادي**. «يقول صدرُ المتألّهين، إنّ الزمانَ عبارةٌ عن مقدارِ الحركة، ومقياس المتحرّكات، من حيث هي مُتحرّكات، بل هو مقدارُ الوجودِ الضعيف التدريجيّ، ومعيارُ امتداده على أساسِ ما يخرُجُ من القوّة إلى الفعلِ بشكل تدريجيّ»[١٠].

وهذا يبرزُ كيف أنّ صدرَ المتألّهين تحدّثَ عن الزمن بما هو مقدارُ الحركة على نفسِ المنوال الذي تناوَلَهُ من سَبَقَهُ من أهلِ الفلسفةِ والكلام، لكنّهُ عادَ فأسقطَ موقفَهُ الفلسفيَّ المبنيَّ على أصالة الوجودِ في تأويله للزمن حينما اعتبرَهُ مقدارَ الوجود الضعيف، والوجودُ الضعيفُ هو القابلُ للأضدادِ وجدليّة الوجودِ العامّ، إذ لا فعليّةَ له؛ بناءً عليه، لا ضيرَ أن يكون الوجود الفعليّ هو غاية الزمن في حركته التدريجيّة المنتقلة من القوّة إلى الفعليّة، خاصّةً أنّ محرّكَ الحركةِ المستلزِمةِ للزمان إنّما هو فَيضُ الحقّ.

ولم يكتفِ [صدرا] بذلك، بل ذهب إلى أبعدَ من كلِّ الذين سبقوه ليعتبرَ أنّ الحركةَ، التي من لوازمِها الزمن، لا تَقَعُ في الأين والمتى والوضع فقط، بل هي تَقَعُ أصلًا في الجوهر؛ أي أنّ جوهرَ الطبيعةِ والعلّة الطبيعيّة تَقَعُ فيها الحركة، ويجري عليها حُكمُ الزمن الذي يقعُ أحيانًا في آناتٍ وحدودِ حركةِ المتحرّك، وأُخرى تلحَظُ امتدادَهُ في الذهن فقط. ممّا يعني أنّ

(١٠) جعفر سجّادي، قاموسُ المصطلحات الفلسفيّة عند صدر المتألّهين، ترجمة علي الحاج حسن (بيروت: معهد المعارف الحكميّة، ٢٠٠٦)، الصفحة ٢٣٧.

صدرا تابَعَ الزمنَ في أصلِ الخلقة (العالم) وتابَعَه بما هو حركةٌ ممتدَّةٌ بلحاظِ الذهن (المعرفة)، وهكــذا أوجَدَ سنخيَّةَ علاقةٍ بين العالم (الخــارج)، والذهن (الذات) في سياق تأويلِه لوحدة العلـم والعــالِم والمعلوم، وكيف أنّ العلم هو شأنٌ «إيجاديٌّ» أيضًــا؛ بل إنَّه قامَ ليوجِد علاقةً بــين حدودِ الزمنِ الحاليّ، وبين الأبديَّة القادمة عبر تعابيرَ تتعلَّقُ بالزمن من مثل الساعة. فهو يفسِّر معنى الساعةِ في كتابِه الشهير **(الأسفار الأربعة)** بالقولِ إنّها،

> تسعـى إليها النفوسُ، ليس بقطع المسافة المكانيَّة، بل بقطعِ الأنفُسِ الزمانيَّة، والحركة الجوهريَّة الذاتيَّـة والتوجُّـه الغريزيّ إلى اللهَ وملكوتِه على شكلِ المـوت. إذًا، من يموت فقد وصلت ساعتُهُ وقامت قيامتُه[١١].

وإذا كانــت هذه العمليَّةُ التأويليَّةُ لمعاني الزمنِ قد قامت علــى أصولٍ ميتافيزيقيَّة أحيانًا، وأخــرى علــى دمج بــين الميتافيزيقا وحــالات الأنسنة، فــإنَّ الجامعَ والهاجسَ لكلِّ هذه التأويلات عند الصدرائيَّةِ هو قيامُها على محورِ التوحيد.

وهنــا يبرز الفارقُ الحادُّ بينهــا وبين اتّجاهات تأويليَّة أخرى استنــدت لتشييء الزمن، أو جعله في سياقِ فلسفة مثاليَّة محورُها الذاتُ الإنسانيَّةُ بما هي متعاليةٌ تخلُقُ وجودَها ومحيطَها ووقتَهــا، بل وإلهَها أحيانًا. وهذا ما عبَّرت عنه تأويــلاتُ الفلسفةِ الحديثة التي عملت على فصــلِ معرفــةِ الزمن عن أن يكونَ مقــدارَ الحركة أو الأمرَ الخارجيَّ لتجعَلَــهُ «الإدراكَ»، أو «الهــمَّ» أو «الانطبــاعَ الذهنــيّ»؛ وقد فَصَلت، منــذ الفيلسوف الألمانيّ كانــط، بين الزمنِ الطبيعــيِّ القائم فعلًا، وبــين الزمنِ بِبُعدِه الإدراكــيّ، ليفتحَ كانط بعد ذلــك كلَّ مسوّغاتِ الفصلِ المنهجيِّ بين الزمنِ الطبيعيّ والزمنِ بِبُعدِه المعرفيِّ والإنسانيِّ المَعيش.

لذا نلحظُ، في معاجم الاصطلاحات الفلسفيّة الحديثة، أقوالًا من مثل، «في حين تُقابِلُ الفلسفــةُ اليونانيّةُ القديمةُ عالَمَ الصيرورة بعالمِ الحقيقةِ في ذاتهــا (الثابت واللازمنيّ)، تسعى الفلسفــةُ الحديثةُ، منذ كانط، إلى فهم العــالمِ والكينونةِ والله ذاته، انطلاقًا من الوعي البشريِّ الزمنــيّ. (يقول هايدغر في كتابــه **الكينونة والزمان**، إنَّه يفهَمُ الكينونــةَ انطلاقًا من الزمان). ويهــدفُ هــذا المنهجُ الجديد، الذي هو منهجٌ نقديّ، إلى تعيين تخــومِ أو حدودِ عالمِ وعينا، وإلى فَهــمِ معطياتِ الكــون كافَّة، انطلاقًا من زمان حياتنا؛ أي مــن وعينا العقليّ. (هذا هو

---

(١١) سجاديّ، مصدر سابق، الصفحة ٢٤١.

مبـداً كلّ فلسفة تأمّليّة قامَ بهـا كلٌّ من كانط وفيخته وهيجل وهايدغر)»[١٢]. «لطالما جرى تصوُّرُ الزمان كأنَّهُ نوعٌ من التغيُّر الذي يتكرَّر ويتكشَّفُ في كلِّ التغيُّرات الأُخرى، مثلًا في انقلاب اللذَّة ألمًـا والعملِ راحة»[١٣].

وهكـذا أخَذَت التوصيفاتُ الخاصَّةُ تنحـو بدلالةِ معنى الزمنِ في اتّجاهاتٍ يتحكَّمُ فيها الباحث، ونلمَحُ حركةَ التبدُّلِ في دلالات معنى الزمن من جملة معانٍ أورَدَها **معجمُ لالاند**، ونحن نوردُها على سبيل التلخيص:

١ . أنّ زُحَـل *Chronos* هو الزمان، لأنَّ الزمانَ هو ما يُنضِّجُ الأشياء، وهو بذلك يتماثَلُ مع معنى الديمومة والحرارةِ والاكتمال.

٢ . هـو التعارضُ مـع معنى الخلود، إذ إنَّ المدى المخلوقَ هو بالنسبـةِ إلى الوُسْعِ الإلهيِّ بمنزلة الزمانِ بالنسبة إلى الدهر.

٣ . الزمانُ هو التعاقُب وبه تتعلَّقُ كلُّ الأزمنة، وبهذا يأخُذُ الزمن معناه من التجريد الذي لا يتحدَّدُ إلّا به.

٤ . الزمانُ هو الحَدْس.

٥ . هو «الآن» ولا يكونُ واقِعًا أمامَنا بشكلٍ خالٍ ومُجرّد؛ إذ لا يتمُّ تحديدُهُ إلّا بالمضمونِ والفعلِ العقليّ الذي يُحدِّدُه.

٦ . الزمانُ هو معنًى يعرفُهُ الناس بطبْعِهم، ولا يحتاجُ إلى ما يدُلُّ عليه، وإذا ما اختلفَ الناس في دلالة معناه فبحسب تعابيرِهم بعد تفَحُّصِهم للمقصودِ من حقيقةِ جوهر الزمن[١٤].

فالتغيُّرُ في الدلالات ينتقلُ بين ربطِ الزمن بالأفلاك والأسطورة، لربطه بتفسيرات ميتافيزيقيّة قارَنت بينَهُ وبين الأبديَّة، كما عرَّفتهُ بالتعاقُبِ في الأحداث والحركة والآنات، وصولًا لربطِهِ بالفعـلِ الإنسانيِّ العقليّ، أو بالحدسِ الإنسانيِّ الماقبليّ، وميزةُ العقلِ الغربيِّ هنا هو في تحكُمِهِ بتلك المتغيِّرات، ورصدِهِ لها على نحوٍ جمعيّ، لتبقى رهنَ طَوعِه، يُظهِرُ ما يشاء، ويخفي ما يشاء من دلالاتٍ ومعانٍ، حتّى باتَ الزمنُ بلا فعاليّة فعليّة، وبدون منظور واقعيّ.

(١٢) ديديـه جوليا، **قاموس الفلسـفة**، ترجمـة فرنسوا أيوب، إيلي نجم وميشـال أبي فاضل (بيروت: مكتبة أنطـوان؛ باريس: دار لاروس)، الصفحة ٥٥.

(١٣) **موسـوعة لالاند الفلسـفيّة**، ترجمة خليل أحمد خليل، إشراف أحمد عويدات (بيروت-باريس: منشورات عويدات، الطبعة الثانية، ٢٠٠١)، الجزء ٣، الصفحة ١٤٣٤.

(١٤) انظر، **لالاند**، مصدر سابق، الجزء ٣، الصفحات ١٤٣٣ إلى ١٤٣٨.

إلّا أنّنـا لا نقصد بذلـك أنّ الفكرَ الغربيّ الحديثَ والمعاصر لم يُقـدِّم مساهمات إيجابيّة وإنسانيّة مضيئة في استفادته من معنى الزمن، بل إنّ الذي نقصُدُهُ أنّه، في الوقت الذي تقدَّمَ فيـه على الفلسفة الإغريقيّة والإسلاميّة بتوظيف حركة الزمن في أبعاد إنسانيّة، إلا أنّه أسَّسَ لاستفادات مبتورة حينما فَصَلَ بين الزمن الآفاقيّ والزمنِ الأنفسيّ الذي دلّت عليه الحكمةُ والعرفان الإسلاميّ. وقبلَ تلك النصوص الإسلاميّة التأسيسيّة، لكن وقبل الكشف عن هذا البُعد الذي طرحته الحكمةُ الإسلاميّة، فإنّ من المفيد أن نشيرَ إلى فهم الفلسفة الغربيّة للزمن – خاصّةً عند هايدغر في ربطِه للزمنِ بالكينونة الإنسانيّة.

## الزمنُ في الفَهمِ الفلسفيِّ الحديث

إنَّ أحدًا لا يشكُّ أنّ الفلسفة الحديثة قد بدأت تؤرِّخُ لنفسها منذ الكوجيتو الديكارتيّ الذي وضـعَ الذاتَ قُبالَ الخارج، وأخَذَ يبحثُ عن اليقينِ والأصلِ المعرفيّ. كما أنّ أحدًا لا يتردَّد في القـولِ إنّ هـذه الفلسفة قد قامت بمُجملها التاريخيّ ونظريّاتهـا على أصولٍ من موقفٍ حضاريٍّ فكريّ وعلميّ وأخلاقيّ وفنيٍّ من عقليّة العصور الوسطى، وذلك باتّخاذ الفلسفة اليونانيّة مرجعيّةً ثابتةً لإعطاء المشروعيّة لولادةِ كلّ نظريّةٍ أو فلسفةٍ جديدةٍ تقومُ على أنقاضِ الفلسفة الوسيطة.

لكن ما أود إضافتَهُ، هنا، أنّ الفلسفة – فيما أعتقدُ – عاشت عصرَين ذهبيَّين من تكامُلِها المنظوميّ.

**العصـر الأوّل**: هو عصـرُ الفلسفة الإسلاميّـة الرسميّة التي تمثّلـت بشخصيّتين رئيسيّتين همـا ابن سينا وابن رشد، واللذين أعادا تكييفَ البذورِ الفلسفيّة اليونانيّة الجامدة أو الرمزيّة بطريقَتهمـا الخاصّة ودمجاها بشكلٍ منظومـيٍّ مع روح الحضارة الإسلاميّـة، ممهّدًا لمرحلة تأسيسِ فلسفة إسلاميّة أكثرَ نقاءًا وتجاوزًا للأفقِ المنطقيّ الجامد، ولعبثيّة الترميزِ الفوضويّ، وهي المرحلةُ التي أسّسها كلٌّ من ابن عربيّ والسهرورديّ والملّا صدرا.

**العصـر الثاني**: هو عصـرُ الفلسفة الحديثة والمعاصـرة التي سَعَت لبناءِ المنهـجِ كأصلٍ لكلّ تفكـير، وباعتبارِه موضعَ الفصلِ بين كلّ عصرٍ وعصر، أو مرحلة ومرحلة أخرى، وباعتبارِه الأصـلَ المولّدَ للتأويل وبنـاءِ الحقيقة بما يتوافقُ مع مقتضيات هذا المنهـجِ أو ذاك. لذا لم يعد أفلاطون أو أرسطو هما الشخصيّتان التاريخيّتان، بل هما الرمزان اللذان يولّدُ منهما المنهجُ في كلّ مرّة حقلًا لمشروعيّة تأويليّة جديدة.

وبهذا يمكن القولُ إنّنا - خاصّةً مع المسائل الفلسفيّة الحسّاسة - لا نتوفّرُ على فلسفة يونانيّة بالمعنى الدقيق للكلمة، بقَدَرِ ما نكون أمامَ تمثُّلاتٍ مدرسيّة لها تشكّلت مرّةً مع الفلسفةِ الإسلاميّة، وثانيةً مع الفلسفة الغربيّة الحديثة.

ولهذا، فمن المبرِّر لنا أنّ لا نبدأ ببحث الزمن انطلاقًا من الفلسفة اليونانيّة، إذ ما نريدُهُ هو درسُهُ ضمنَ الفلسفات الفعليّة الممثِّلة لروح الحضارات الإنسانيّة الفاعلة. ذلك أنّ الفلسفةَ اليونانيّة سواءً منها ما عبّرت عنه بالسوفسطائيّة أو ما بعدَها، وسواءً ما عبّرت عنه بالأرسطيّة أو الأفلاطونيّة، لم يتمّ اعتمادُها كأصلٍ لا يتزحزح، بل كمرجعيّة تُوظَّفُ في قراراتٍ تَلَتها، خاصّةً عند فلاسفة الحداثة والمُعاصَرة، حتّى إنّ بعضهم كَتَبَ رسالةً حول الفلسفة تحت عنوان «**صيدليّة أفلاطون**»[15]؛ أراد بذلك الترميز إلى أنّ كلّ من أرادَ وضعَ خلفيّةٍ لأطروحته أخَذَ من أفلاطون ما يوظِّفُهُ في تلك الأطروحة.

على أيّ حال، ما أودُّ تأكيدَهُ هو أنّ المسائل الفلسفيّةَ الحيويّةَ، والمرتبطةَ بالإنسان خاصّة، لم تُشكّل فيها الفترةُ اليونانيّة حقلَ إنتاجٍ بمقدارِ ما كانت حقلًا للمادّة الخام.

وبما أنّ ما قدّمتهُ الفلسفةُ الغربيّةُ، ابتداءً من كانط، لاءَمَ بين الزمنِ والإنسان - في حدود اللحظةِ والمَعيش - وقلقِ الزمنيّ (الدنيا)، فإنّنا سنبدأ بها، إذ إنّ الزمنَ عند كانط إنّما يتّضحُ في ربطِ العقلِ بين الإحساسات المُشاهدة للمظاهرِ والظواهر الزمنيّة.

فالزمنُ، وإن كان فكرةً مُكتسبة، إلّا أنّنا لا نكتسبُها بالإحساس بالأشياء، بل عن طريقِ العقل والحدس، وقد صاغَ كانط أدلّتَهُ وبراهينَهُ عن أنّ الزمن هو صورةُ الحدسِ بالتسلسل التالي:

(١) إنّ الزمنَ لا يمكن أن يكون مفهومًا إمبريقيًّا، طالما أنّ خصائصَهُ الأساسيّةَ (الوجودُ معًا والتتابُع) لا يُمكن إدراكُها ما لم تكن لدينا فكرةٌ مُسبقَةٌ عن الزمنِ في عقولنا. وبعبارةٍ أخرى، إنّ الإحساسات لا يُمكن ملاحظتُها باعتبارِها زمنيّةً إذا لم نكن نعرفُ من قبلُ ماذا نعني بالوجود معًا والتتابع. (٢) لا يمكن أن نفكرَ في الظواهر باعتبارِها خارجةً عن الزمن. ومع ذلك يمكنُنا أنّ نفكرَ في زمنٍ خالٍ أو فارغ (...) [الأمرُ] الذي من شأنه أن يجعل الزمن سابقًا منطقيًّا على الظواهر. (٣) إنّ الزمن ليس تعميمًا من أزمنة مختلفة، لأنّ الأزمنةَ المُختلفة هي مجرّد أجزاءٍ لزمنٍ واحد هو نفسُ الزمن. ومن ثمّ فإنّ الزمنَ هو صورةٌ قبليّةٌ تربطُ الظواهرَ فيما بينها في كلّ زمنيّ. (٤) إنّ تصوُّرَ أجزاء الزمن time segments، أعني المُدَد المُحدَّدةَ، يكون ممكنًا فقط على افتراضِ أنّه زمنٌ لانهائيٌّ أو غيرُ محدّد. لكنّ هذه لا يمكن أن تكون فكرةً مُستمدّةً تجريبيًّا، وبالتالي

(١٥) انظر، جاك دريدا، **صيدليّة أفلاطون**، ترجمة كاظم جهاد (تونس: دار الجنوب للنشر، ١٩٩١).

يجب أن تكون مُعطاة كصورة قبليّة للحدس[١٦].

وبهـذا أسَّسَ كانـط لتغيير مسار الاهتمام مـن الاهتمام بالزمن إلى الاهتمـام بـ «إدراك الزمــن»، ودراسة المظهرَيــن الأساسيَين للزمن وهُما التتابع والمـدَّة. وقد جرَّده [أي الزمن] بذلك عن الاهتمام الميتافيزيقيّ، فضلًا عن كونه كان يريدُ فصلَهُ عن أن يكون مسألةً خاضعةً للتجربة.

والمشكلـةُ هنا هي في هذا الفصلِ الأحاديّ بين الخـارج والذات، فلو فرَضنا أنّ الذاتَ هـي المستودَعُ الأصليّ لفكرةِ الزمن، فلماذا ينبغي أن يكـون ذلك على حسابِ الاعترافِ والإقرارِ بوجودِ الزمنِ خارجًا وموضوعًا؟ علمًا أنّ تجربة الفلسفة الإسلاميّة قد تحدَّثت عن الزمــن بما هــو سيّالٌ متجدّدٌ في الحـدود والمواضع والآنات، وأنّ حضـوره الجمعيّ (الزمن الواحـد) لا يكون إلّا في الذهن. وما هذا الفارقُ بين النتيجتين إلّا بسببِ المقدّمات المعرفيّة القائمــة في الاتّجاه الأوّل على قِيَـم الفصل والإقصاء، بينما هي في الاتّجـاه الثاني تقومُ على الوحدة والتواصل بين الذات والعالَم، إذ في الحالتَين نحنُ أمام حضورٍ ذهنيٍّ للزمن، لكن مع فارقٍ في مقدّمات ولوازم كلٍّ من هاتَين الحالتَين.

وبمـا أنّ الفعلَ المعرفيَّ هو أمرٌ تراكميٌّ برغم حدّة إقصاءاته واختزالاته عند الغرب، فلقد شهِـدَ المبحثُ عند هُسـرل وفلسفته الظواهريّـة انعطافةً خاصّةً قامت علـى ركن الكانطيّة حينمـا أخَذَ ببحث فِنُمنولوجيا الوَعي الذاتيّ بالزمان، وذلك بملاحظته أنَّ «إنّ المرءَ لا يجدُ أدنـى آثارِ الزمان الموضوعيّ [أي، الكرونولوجيّ أو «الكونيّ cosmic»] من خلال التحليل الفنُمنُلوجـيّ. فـ'الحقـلُ الزمنـيُّ البَدْئيّ' ليس، بـأيّ شكلٍ من الأشكال، جـزءًا من الزمان الموضوعيّ»[١٧].

وهــذا ما سيفتحُ البابَ واسعًـا أمامَ تأصيلِ العلاقة بين الزمـن وكلّ خبرةٍ مُمكنة، بحيث بـات علينـا أنّ نحسمَ مدى إمكانيّة وجـودِ أي خبرةٍ خارجَ الزمن، وكيـفَ يمكنُ أن نُعلِّقَ كلَّ حكـم حولَ العالم الموضوعيّ. وحول هذا الأمـر يكتُبُ مايكل أندروز في مقالته حولَ أصلِ الزمان وتكوُّنه عند إدمُند هُسرل، أنّ مشروع هُسرل يبدأ «بإقامة تمييزٍ هامٍّ بين 'الزمان الفنُمنولوجيّ' و'الزمـان الموضوعيّ' (...) فمن ناحيةٍ ينطوي الزمانُ الموضوعيُّ على كلّ

---

(١٦) سيّـد محمّـد غنيم، «مفهوم الزمن عند الطفل»، مجلّة عالم الفكر (الكويت: المجلس الوطنيّ للثقافة والفنون والآداب، يوليو–أغسطس–سبتمبر ١٩٧٧)، العدد ٢، «الزمن»، الصفحتان ٧٢ و٧٣.

(١٧) مايكل أندروز، «إدمُند هُسرل: أصلُ الزمانِ وتكوُّنه»، ترجمة محمود يونس، مجلّة المحجّة (بيروت: معهد المعارف الحكميّة، ٢٠١٠)، العدد ٢٠، الصفحة ٦٨.

التمايزات الزمنيّة (...) ومنها الأحداثُ والعلائق والحالات وأشكالُ الظهورات الزمانيّة والمكانيّة، والمعطيات الحسيّة، إلخ. ولأنّ الزمانَ الموضوعيّ يتضمَّنُ الموضوعيَّةَ الفرديَّة بشكلٍ عامّ، فإنَّ هُسرل يلحَظُ أنّ الموضوعيّةَ تتشكّلُ في الوعي الذاتيّ بالزمان، وهي، بالتالي، تنتمي إلى سياق الموضوعيّة التجريبيّة. أمَّا من ناحيةٍ أخرى، فإنَّ المحتوى الفنُمنولوجيّ للخبرةِ المـَعيشة – ما يسمّيه هُسرل الخبرة الحيّة بالزمان *Zeiterlebnis* – يقتضي إقصاءَ كلِّ خبرةٍ مَعيشةٍ حتّى تلك المرتبطة بإدراك الزمان وتمثُّله. ما يرمي إليه هُسرل في قوله 'الزمان الفنُمنولوجيّ' إذًا، هو صورةٌ أو صيرورةٌ لا بدّ منها لَربطِ الخُبرات بالخبرات»[18].

بهذا الوضوح المنهجيّ يتأسَّسُ مفهومٌ فلسفيٌّ على إقصاءِ الواقع، وإقصاءِ كلِّ مفهوم مُباشرٍ صادرٍ عنهُ من أجلِ بناء وحدة انتظام معرفيَّة لدى اتّجاه غربيٍّ تحوَّلَ إلى مدرسةٍ في التعامُلِ مع الحقائق، إذ لا يعودُ للحقيقة قيمةٌ بذاتها، بل القيمةُ الفعليّةُ هي للخبرةِ التأويليّة. فـ«العالَـمُ لا يَظهَرُ فحسب. بل هو يُدرَكُ بالوعي بواسطةِ فعلٍ تأويليّ. في واقع الأمر، إنّ فعلَ الإدراكِ التأويليّ هو الذي يُشكّلُ العالَـمَ بما هو 'عالم'»[19]، وذلك عبر طريقين،

أوّلًا، يُدرِكُ الوعيُ كلّ تجربة فعليّة أو مُمكنة تحت عنوان التعاقُب الزمنيّ. هذا ما يعني أنّ الخبرة تتشكّلُ على اعتبارِ الوحدة الكلّيّة لجدول الوعي الزمنيّ الذي يَهَبُ الخبرةَ إمكانيَّتَها في المحلّ الأوّل (...)

ثانيًا، تُفهَمُ الخبرات تحت عنوان المعيّة (...) فالخبرات لا تهبط من السماء مُعلّبةً ومُوضّبة. بالأحرى، فإنّ معنى (وبالتالي، خبرة) كلّ خبرة يتشكّلُ من لحظة خبرة راهنة تمتلك حولَها هامشًا من الخبرات التي تسمو على أوّليّة صورة–الآن للحاضر المـُطلَق. من المستحيل فصلُ هامشِ الخبرات بالكلّيّة عن الخبرة الأوّليّة نفسها[20].

بالنتيجة فإنّ الخبرة تتشكّلُ من المحتوى الذاتيّ للخبرات، في المظهَر وكيفيّة تبدّيه عندَ الذات بلحظةِ تبدّيهِ الآن، ثمّ بربطِهِ بمعيَّةِ سلسلةٍ من الخبرات القبليَّة المـُنتِجةِ للمفهوم بما هو مفهومٌ قصديّ،

القصديّةُ، هنا، تجلٍّ لخصوصيّة فريدة للخبرات؛ إنّها تقتضي كونَ كلّ فعلٍ واعٍ وعيًا بشيءٍ ما. على نحو مماثل، فإنّ كلّ إدراكٍ هو إدراكٌ لشيءٍ ما وكلّ حكم هو حكمٌ على شيءٍ ما. وسواءً أكنّا نُقيّم، أو نتمنّى أو نتصرّف أو نتأمَّل، إلخ.، فإنّ جدولَ الخبرة المـَعيشة يُشكل وحدةَ هكذا

(18) أندروز، مصدر سابق، الصفحة 70.
(19) المصدرُ نفسهُ، الصفحة 71.
(20) المصدرُ نفسهُ، الصفحة 72.

عمليّة جذريّة[٢١].

إلّا أنّ الموضـوعَ هنا لا يُبَتَرُ عن الذات، بل هـو، بحسبِ هذا التحليل، يأخُذ دورًا أوّليًا بتبدّيه عند الذات التي تُحوّلُهُ عند الأنا المتعالية، والتي تعودُ بدورِها لتضُمّ الواقعَ إليها كهامشِ تقصُّدُهُ، أو تجمعُ بينه كعلامةٍ وبين القصديّـة التي يُثيرُها وعيُ الخبرةِ المتعالي، فتُدرِجُهُ زمانَ لحظـةٍ لصورةٍ مباشرةٍ تندرِجُ ضمنَ سيـاقِ كليّةِ الوعي بالزمان، والصـورةِ المتلوّنة بحسَبِ الوعيِ الذاتيّ، ليُعادَ عندَ كلّ وعيٍ خاصٍّ إنتاجُ واقعٍ موضوعيٍّ متناسبٍ معه، فتصبحَ المعرفةُ أو الخـبرةُ، عند كلّ مـرّة، هي أصلُ إنتاجِ الحقيقـةِ والواقع. وهكذا ينحكمُ هـذا الواقعُ أو الحقيقةُ بآناتٍ متجدّدة لزمنٍ مضارعٍ مُطلق، حاضرٍ على الدوام، وهو زمانٌ لا يمكن مقارنَتُهُ بالزمان الموضوعيّ، ولا يمكنُ إخضاعُهُ لحُكمِ أيِّ تجربةٍ طبيعيّة.

ولقد عَبّر هُسِرل عن مثلِ هذه الحاجة الدائمة للتجدُّد بالافتقار الدائم، بحيث إنّنا نكون عنـدَ كلِّ نقطـةٍ هي (الآن) أمامَ هدم جديدٍ لها يتشـكّلُ بالتوجّه نحوَ الآن المتجدّد، وهكذا فـإنَّ «جدولَ الخبرةِ الحيّ يُشكّلُ العالَمَ في مَظهرَي الاستذكار والاستنظار الحضوريّين»[٢٢]. ثمّ نكون مع هُسِرل أمامَ وعيَين للزمن:

١. الزمان الأزليّ الذي هو ما قبل تأمُّليّ، وهو منبعُ كلِّ خبرة.

٢. وعـي الزمان الأزليّ، وهو تأمُّليٌّ يقَعُ تحت ضرورةِ توفُّرِ الشروط التي سبق أن أشرنا إليها.

وبهـذا يُفتَـحُ بابُ البحثِ عن طبيعـة الزمان، ووعينا بالزمان، بل عـن طبيعة كلِّ خبرةٍ وحقيقة – أي خبرةٍ مُمكنة – طالما أنّها محكومةٌ لشروطِ من التبدُّل والسيلان الذي لا ينقطع، طالمـا أنّ المنهـجَ في تكوُّن الخبرةِ هـو القابضُ على بساط الحقيقة ليعيـدَ إنتاجَها عندَ كلِّ آنٍ معرفيّ، بل عندَ كلِّ ظرفٍ ووعاءٍ من الخبرة المعرفيّة الخاصّة.

## هايدِغر والزمان

لم يقـترن مبحثُ فلسفة الزمنِ باسم بمثل اقترانـه بهايدغر الذي رَبَطَ أصلَ انوجادات الذات والكينونـةِ الإنسانيّة بعلاقةٍ لا انفصامَ لها مع الزمن، ومن الزمن. وبدراستِه دراسةً منهجيّةً،

(٢١) أندروز، مصدر سابق، الصفحة ٧٣.

(٢٢) المصدرُ نفسُهُ، الصفحة ٧٦.

أخَـذَ يُخلـي الساحةَ من كلِّ مُتعلّقٍ لا يريدُهُ ولا يقصدُهُ في بلـورة هَدَفه البحثيّ والفلسفيّ، مـن هنا فإنّ أوّلَ ما خطاهُ هايدغر في مقالتِه حول «مفهوم الزمن»، هو الانطلاقُ من سؤال «ما الزمن؟» ليقولَ إثرَ ذلك،

> إذا وَجَـدَ الزمنُ معنـاهُ في الأبديّة، فيجبُ أن يُفهَـمَ انطلاقًا منهـا، وفي الآن نفسه، تكونُ نقطةُ انطـلاق بحث كهذا ومسيرتُهُ مرسومتَـين سلفًا: من الأبديّة إلى الزمـن (...) ولَو كانت الأبديّةُ شيئًـا آخَرَ غـيرَ كينونة دائمة خاوية (*aéi*)، لو كانت الأبديّة هي الله، لوَجَبَ حتمًا أن تبقى طريقةُ معالجة الزمن التي سبقَ ذكرها في طريق مسدود طالما أنّها لم تعرف الله (...) فإذا كان السبيلُ إلى الله هـو الإيمان، وواقعُ الدخول في صلة مع الأبديّة، ليس شيئًا آخر غير هذا الإيمان، لاستحال إذًا علـى الفلسفة الإحاطةُ بالأبديّة، ولتعذَّرَ عليهـا بالتالي استخدامُها استخدامًا منهجيًا، باستعمالِها كحدسٍ ممكنٍ سعيًا إلى مناقشةِ حول الزمن[٢٣].

فمن أجل إقامةِ منهجيّة تستخدمُ الزمان كحدسٍ ممكنٍ لإجراء النقاش، فإنَّ على هايدغر أن يُزيل كل معوِّق يحولُ دون فعاليّةِ هذا المنهج، ومن هذه المعوّقات:

١. الأبديّةُ بما هي تدلف نحو الله وترتبط به ارتباطًا وثيقًا لا يمكن للزمنِ محايثَتُه.

٢. الإيمـان، إذ الإيمـان هـو فعل تسليم - متعـالٍ- في قبال الفلسفة التـي تشتغل بالآن القائم هنا، ذلك أنّ «الفيلسوف لا يؤمن (...) إنّما يكون عازمًا على فهم الزمن انطلاقًا من الزمن»[٢٤].

فالمقصـدُ واضحٌ، والمنهجُ بيّنٌ، والانشغالُ منجَزٌ، بحيث إنّه باتَ قادرًا على مُمارسة فعلِ الإقصـاءِ لأقدسِ المعاني (الله/ الإيمـان/ الأبديّة) في سبيلِ ممارسة وعي المنهج الموصولِ بوعي فلسفـة خاصّة للزمـن تُبنى عليها الكينونـة، والكينونةُ هي الأصلُ والمطلَـبُ الذي لا تُلبّيه الأبديّةُ في ثباتِها، بل يُلبّيه الزمنُ الذي «يتواجدُ أوّلًا في الكائن الذي يتغيَّرُ ويفسد، فالفسادُ هو في الزمن»[٢٥].

وليستمـرَّ بعدَ فعلِ الإقصاءِ هذا بناءَ فَهمه للزمن، فإنّه قد تصدّى لتركيزِ لبنةٍ ضروريّةٍ في منهـجٍ تأويليٍّ يقومُ على الزمن، وهذه اللبنةُ الركيزةُ هي تحديدُ قياسِ الزمن. وقد قامَ بربطِها (أي هذه اللبنة الركيزة) بالإدراكِ الذي يُعيّنُ الزمانَ، وأعطى مثلَ هذا الإدراكِ طابَعَ القياس،

(٢٣) مارتـن هيدغر، «مفهوم الزمن»، ترجمة فريق الترجمة والمراجعة في مركز الإنماء القوميّ، مجلّة العرب والفكر العالميّ (بيروت: مركز الإنماء القوميّ، خريف ١٩٨٨)، العدد الرابع، الصفحة ٥٦.

(٢٤) المصدر نفسه.

(٢٥) المصدر نفسه، الصفحة ٥٧.

علمًــا أنّ القياسَ «يدلُّ على الفترةِ من الزمن، وعلى اللحظــة، وعلى منذ - متى - حتّى - متى»[٢٦].

وقــد استفــادَ من هذه الدلالةِ للزمن الطبيعيّ «أنّ الزمنَ هــو شيءٌ ما يمكنُ لنقطةٍ فيه هي بمثابــة الآن في الزمن، أن تُثبَت بطريقة اعتباطيّــة، بحيث إنّنا إذا انطلقنا من نقطتين مختلفتين فيــه، تكونُ واحدةٌ سابقةٌ دائمًا، والأخرى لاحقة. من هنا يتعذّرُ تمييزُ أيّ نقطة تُشكّلُ الآن في الزمــن (...) إنَّ هــذا الزمنَ هو بطبيعته مُتماثلٌ تمامًــا، ومتجانسٌ وبقدر ما يؤلّف الزمن كمتجانس يمكن فقط أن يكون قابلًا للقياس. هكذا يبدو الزمن سياقًا تتعلّقُ مراحلُهُ الواحدةُ بالأخرى وفقَ علاقة القَبلِ بالبَعد. فكلُّ قَبلٍ وبَعدٍ يمكنُ تعيينُهما انطلاقًا من الآن، رغمَ أنّه، هو نفسُهُ، اعتباطيّ»[٢٧].

فبنقلة ذكيّة من ساعةٍ على الحائط تضبُطُ قياسَ الزمن (الوقت)، وبتحليلٍ لظاهرتها، يَنقُلُ المشهدَ إلى فكرةِ الزمن بطبيعته القائمة على (١) التجانُس؛ (٢) المراحل؛ (٣) الآن كمحور لتتابُع القَبل والبَعد؛ (٤) واعتباطيّة تحديد الآن. حتّى إذا مــا قسنا الأمرَ بما يرتبط بالكينونة كنّا نبحَثُ عن زمنِ كينونةٍ مبنيّة بالآن، ومنها نخيطُ قماش وجودِ الماقبل والمابَعد في سيرورةٍ متجانســة قابلة للقياس، حتّى ولو قامت على انوجادٍ اعتباطيّ. على هذا جاءت قداسةُ الآن عنـدَ هايدغـر الذي أوسَعَ في الأسئلة حولَها، فمن هو هــذا الآن؟ هل هو الآن وأنا أنظر إلى ساعتـي - حسب هايدغر؟ هل هو تصرُّفي؟ هل هو أنا؟ أم كلّ الآخرين؟ هل أنا والآخرون الزمــنُ؟ «هــل أنا أتصرَّفُ بكينونــة الزمن؟ وهل إنّي بالآن لا أُريد أن أقــول أنا؟ هل أنا ذاتي هــو هــذا الآن، ووجودي mein dasein هو الزمن؟ أم أنّه الزمنُ نفسُهُ هو الذي، في النهاية، يُحدثُ لذاته الساعةَ من خلالنا»[٢٨].

يمثــل هذا القلقِ الرابط بــين الذات، الكينونة، الزمن، والانهمام الــذي لا يشبَعُ، يُمارسُ هايدغــر طقوسَ السؤال الفلسفيّ في مَحضَر قداســة (الزمن-الآن)، والذي يعبُرُ منه لابتلاعِ المشروعيّــة، ولو من ضفّة تبنّــي سؤالها على أرضيّة الأبديّة. فهــو، لتصوير مقاربته للزمن-الكينونــة، ينقُــلُ «أنّ القديسَ أغوسطينوس قــد ذهبَ في بحثه بالكتــاب الحادي عشر من «اعترافاتـه» إلى حــدِّ التساؤلِ عمّا إذا كانت الروحُ نفسُها هي الزمن، ومن ثَمّ تخلّى هنا عن

(٢٦) هيدغر، مصدر سابق.
(٢٧) المصدر نفسه.
(٢٨) المصدر نفسه.

بحثه 'بكِ يا نفسي أُقيسُ لحظات الزمن، هو أنتِ من أقيسُه عندما أقيسُ الزمن، لا تضعي في طريقي السؤالَ: كيف ذلك؟ لا تضيّعيني' (...) فالأشياءُ التي تطالُك بمرورها، تَضَعُكِ في حالة استعداد Befindlichkeit تبقى، في حين تختفي الأشياء. أنا أقيسُ حالةَ استعدادي في الوجود Dasein الحاضر - لا الأشياء التي تمضي - لكي يبرُزَ الزمنُ أخيرًا. وأكرِّرُ القولَ بأنّ حالةَ الاستعداد التي أنا موجودٌ فيها، هي التي أقيسها عندما أقيسُ الزمن»[٢٩].

فالآن - الحاضر - الذات - الأشياء الحاضرة هي الزمنُ ومقياسُهُ الفعليُّ بتأويليّة هايدغر، ربطًا بكينونة الإنسان؛ ذلك أنّ الكائنَ البشريَّ موجودٌ زمنيّ، ومعرفةُ الزمن إنّما تكون من خلاله، إذ إنّ كينونةَ الإنسان هي موضعُ معرفةِ سرِّ الزمن، والكينونة-هنا هي الكائنُ الذي يتحدَّدُ بجملةِ أمور:

١. إنَّ الكينونةَ هي همُّ الانشغالِ بالعالم.

٢. إنَّ الكينونةَ هي كينونةٌ مع آخر.

٣. إنَّ الكينونةَ هي الطريقةُ التي تفهم بها ذاتَها كلَّ مرّة، «ففي فعلِ كلامِنا مع الآخرين، فيما نقولُه هنا وهناك، ثمّة دائمًا تأويلٌ ذاتيٌّ للوقائع الحاضرة»[٣٠].

٤. «إنَّ الكينونة-هنا (الدَزاين) هي كائن يُحدِّدُ نفسَهُ باعتبارِه (أنا موجود)، وبالنسبة للكينونة-هنا، فإنَّ ديمومةَ الـ'أنا موجود' هي تأسيسيَّة تكوينيَّة، وهكذا فإنّ الدَزاين في جوهرِها، بمثلِ ما هي كينونة-في-العالم، هي كذلك كينونتي-هنا. وهي دائمةٌ خاصّةٌ، وباعتبارِها كذلك فهي دائمة»[٣١].

٥. ثُمَّ يقومُ هايدغر بعد كلِّ هذه التحديدات ببيانٍ للكينونة يوقعُها في صيغة جمعيَّة قائمة على جهلٍ دائم للذات، إذ «أنا مع الآخرين، والآخرون هم بدورِهم مع الآخرين؛ لا أحَدَ هو نفسُهُ في اليوميَّة (...) هذا اللاأحد الذي نُعاش نحن أنفسنا به في واقعِ يوميَّتنا هو ضميرُ الغائب، صيغةُ المجهول»[٣٢]، إذ كلُّ خروج عن صيغةِ الفردِ واليوميّ إنّما يدخُلُ في صيغةِ المجهول (اللامعرفيّ - اللاموجود)، والضميرِ الغائب (اللامحدّد - اللاموجود). وهكذا يصبحُ الموجودُ فعلًا هو الذي يُعايِشُ الزمنَ الخاصَّ المفصولَ عن الآخر (الشيء أو

(٢٩) هيدغر، مصدر سابق.
(٣٠) المصدر نفسه، الصفحتان ٥٨ و ٥٩.
(٣١) المصدر نفسه، الصفحة ٥٩.
(٣٢) المصدر نفسه، الصفحة ٦٠.

الشخص)، والآخر (الآن – الزمن).

٦. إنَّ الكينونـةَ تقومُ على الهـمّ والانهمام بالكينونة، وتُحدِّدُ كلَّ كينونة بحسب فهمها لتأويـلِ الكينونة–السائـدة (الزمنيَّـة). وعليـه، فهي لا تحتـاجُ إلى أيِّ تأمُّـلٍ، إذ إنَّما نعرفُها بالاستعداد الدائمِ والعيش الآن، ومثلُ هذه الكينونة المَعيشة هي فوقَ كلِّ حاجةٍ للبرهنة.

٧. كلُّ معرفـةٍ لكينونـةِ الآخرين من الذين ماتوا هي معرفـةٌ خاطئة، لذا فلا يوجَدُ لدينا بهذا المعنى أيّ كينونة–هنا، بل نحنُ أمامَ العَدَم، وهذا يعني أنّ الماضي والتراث هما عَدَمٌ لا انوجادَ له، إذ الزمنُ الحقيقيُّ هو الزمن–الآن، الكينونة–هنا.

٨. بعد هــذا، فإنَّ للكينونة–هنا تطابُقًــا استعداديًا دائمًا مع المـوت، وهذه «الإمكانيَّةُ الأنطولوجيَّـة القصوى هي يقينٌ يتميَّـزُ بكونه وشيكُ الحدوث، وهذا اليقـينُ يتميّز بدوره بعـدَم التعيين على الإطـلاق»[٣٣]. فالأصلُ لأَيِّ كينونةٍ هو بكونها ناجـزةٌ (الآن)، فالزمنُ هـو الأصـلُ في حضورِها، وإذا ما انشغلـت بموتها فصارت مهمومـةً بمستقبلها الواقع بين الاستمرار والعَدَم، فإنّها تكونُ في الزمنِ الذي تستعيدُ فيه دومًا حضورَها وكينونتَها، فحتّى الموتُ والمستقبلُ لا يصبحان أمرًا نبحثُهُ، بل نعمَلُ على معرِفَته بمقدارِ ما نحنُ نبحثُهُ كواقعة نستحضرُها لنواجِهَها بالكينونة – أنا، ولنعطيَ للكينونةِ بذلكَ كيفيَّتها الخاصّة.

ويعلّقُ هايدغر على هـذا الموضوع بالقول، «فإنّي، ببقائي ضمن الاستباق، بالقرب من كينونتي–الناجزة، إنَّما أمتلكُ الزمن»[٣٤].

وإذا كان المستقبـلُ هو الأصلُ في تحديدِ معاييرِ الزمنِ الطبيعيّ، فإنّ هايدغر يعودُ ليرسُمَ «الاستبـاقَ»، الذي يســاوي استحضارَ المستقبـلِ في الآن، ونمطَ «الانشغـال» الذي يعني الكيفيّـةَ التـي تُبنى الكينونةُ على ضوئهـا، وهما فعاليّة الزمنِ الوجـوديّ. وهكذا يمكن أن نخلُص مع هايدغر إلى النتيجة التالية،

> الكينونةُ–هنـا، في حاضـرِ انشغالِها، هي الزمنُ التـامُّ (die volle Zeit) على نحو لا يُتخلَّصُ فيه من المستقبل. فالمستقبل هو الآن – ما قد عُلِّقَ عليه الاهتمام (...) لأنّ الكينونة–الناجزة لا يمكنُ أبـدًا أن تكونَ حاضرًا، ما دامت هي المستقبـلُ الحقيقيّ. وإن أصبحت الحاضر، أصبحت العدم. إنّ المستقبليّة التي عُلّق عليها الاهتمام، هي على ما هي عليه، بفضلِ نعمةِ الحاضر (...) فالكينونة

(٣٣) هيدغر، مصدر سابق، الصفحة ٦١.
(٣٤) المصدر نفسه، الصفحة ٦٢.

- هنا، هي بما هي حاليّة حضارةٌ مهتمّةٌ، إنّما تقفُ إلى جانبِ ما يشغلُها[٣٥].

فكلّ حاضرٍ لا يقومُ فيه المستقبل هو عَدَم، وكلُّ مستقبلٍ لا يُبنى على أساسِ الحاضرِ هو وهم؛ لأنَّ الحاضرَ نعمةُ المستقبل، وبهذا المعنى يقومُ بناءُ الحضارة المهتمّة المنشغلة بقلق وهواجسِ بُناتِها الذين يعمّرونها بالزمنِ المولِّد للكينونة، وبالكينونة المتشكّلة بالزمن. وهذا المؤدّى الفلسفيُّ للفاعليّة الإنسانيّة الإيجابيّة تنضحُ به فلسفاتُ الكينونةِ والزمن، رغم كلّ سلبيّات مضامينها القائمة على تأليه الذات، وإقصاء العالم والآخر، وامتلاكِ العالمِ والزمنِ بسلطةِ تحكّمٍ منهجيٍّ تمّ فيها إقصاءُ كلِّ إيمانٍ وكلِّ ألوهيّةٍ خارجَ الزمن.

## الكينونةُ والتاريخ

أقامَ هايدغر فهمَهُ للتاريخ على مبادئ وأصولٍ تأويليّة سَعَت للتوفيق بين الكينونة، بما هي انطلاقٌ من اليوميّة، وبين والتاريخويّة، وذلك بذهابِه للقولِ إنّ التاريخويّة هي إمكانيّةُ الكينونة - الآن التي نَقيسُها على الكينونةِ من أجلِ المستقبل، فيصبحُ الماقبل من كينونة- الآن المتّخذة لكيفيّتها بحسب هواجسِها وهمومِها المستقبليّة هي التاريخ بما هو النموذجُ لمعنى الماضي الذي نبني عليه. لذا يصبحُ التاريخُ هو شيءٌ ما أستطيعُ العودةَ إليه من جديد، وهذا لا يصلُحُ إلّا بالخروج عن معنى الزمن الطبيعيّ والذي أعادَ هايدغر بناءَهُ على «الآن»، فيصبحُ التاريخُ انحرافًا عن الزمنيّة، ولا يمكنُ فهمُ التاريخويّة إلّا بالخروج عن الزمنِ إلى ما فوقَ الزمن من التجرُّد، وبذلك يبني هايدغر أوّل مبدإٍ لعلم التأويل، الذي من أجلِه حقّق ما يلي:

**أولًا**: أوجدَ قياساتٍ للزمن تقوم بين الحاضرِ الباني للكينونة وانشغالاته بالمستقبل، والمستقبلُ هو ما يُعيدُ بناءَ كيفيّةِ الحاضرِ الذي يتحوّلُ إلى ماضٍ قياسًا على هذا المستقبل.

**ثانيًا**: أفردَ للتاريخ أبعادًا من الكينونة-هنا التي اعتبرَها التاريخويّة نفسَها، وأخرجَ التاريخَ عن أن يكونَ موضوعًا للتأوُّل أو القراءةِ المنهجيّة، وبذلك أسّس لقطيعةٍ فعليّةٍ مع التراثِ والماضي، بما هو ماضٍ، إذ جَعَلَهُ مقايسةً مع مستقبلِ الانهمام الحضاريّ.

**ثالثًا**: جَعَلَ فهمَ التاريخ كامنًا في فهم أبعادِ الحضارة المستقبليّة المهمومة بانشغالات الحاضر. فالنظرةُ في كلّ تأوُّلٍ فلسفيّ، إنّما تقوم على زمنٍ ينعدمُ فيه الماضي، وتوسُّسُ لتاريخِ

(٣٥) هيدغر، مصدر سابق، الصفحتان ٦٣ و٦٤.

يبدأ من اللحظة المَعيشة، أو ما أسماهُ هايدغر، في بعض أدبيّاته، بـ«الآن الاعتباطيّة». إنّها الـذاتُ المقطوعةُ عن كلّ سلف، والبانيةُ لذاتها على فرادةٍ متميّزة لا نظيرَ لها، وهي تُمارس كلَّ فعلِ إعدامٍ للآخر المُعوِّق عن استكمالِ زمن هذه الكينونة الخاصّة والفرديّة التي تحمِلُ بيدها مقوِّماتَ المستقبل.

أخيرًا، وبطريقة تشبه صيحةَ المنتصر، يعلنُ هايدغر، «الكينونةُ هنا هي الزمن؛ والزمنُ هو زمني، وهو من هنا يمتلكُ التعيين الفعليَّ للزمن، الذي ليس تحصيلَ حاصل، لأنَّ كينونةَ الزمنيَّة تعني واقعًا غير مماثل. الكينونة – هنا هي ماضيها الناجز، وتكمُنُ إمكانيّتُها في استباقِ هذه الكينونة الناجزة. وفي هذا الاستباق أكون أنا حقًّا الزمن، أمتلك الزمن»[٣٦]. إنّها روحُ حضارةٍ، عبَّر عنها لسانُ تأويل، قامت على فلسفةٍ في الزمن خارج الأبديَّة ومحوريَّةِ كينونة الذات–هنا، في قبالِ أيّ محوريَّة للألوهة أو الإيمان. وفي هذا انصباباتٌ لقيم من المعرفة والموقف والتكوُّن الفردانيّ أو الحضاريّ تعلن عن سيادته المطلقة على مسارِ كلّ تكوُّن، وكلّ سلطان، إذ هو الزمنُ المُشكِّلُ للكينونة الواقعة في حاضرِ سلطة الحضارة القادرة على إزالة الماضي وإعادة تشكيله عبر حاضرِها المهموم بصورةِ المستقبل الذي تقصده والذي بموجبه تعيدُ رسمَ صورةِ التاريخ، بل وتعيدُ تأويلَ وصناعةَ كلّ واقعٍ وحقيقة ونصٍّ ودين وحضارة.

## استكمالاتُ تأويل الزمن ولوازمُه

على هذا البناء من الروح الحضاريَّة، قامت وتشكّلت تأويلاتٌ استكملَت ما رَسَمَتهُ أفكارُ هايدغر وغيرِه حولَ الزمن وتشكّلِ كينونة الفرد وكيان الحضارة «السيّدة»، إذ السيادةُ أصبحت لروحِ ونفسِ هذه الحضارة الصانعة للزمن، ولعلَّ مشروع بول ريكور **Paul Ricœur** «**الزمان والسرد**» هو استكمالٌ لبناءاتِ روح هذا المشروع الحضاريّ، إذ يستهلُّ مشروعَهُ انطلاقًا من إعادةِ التهام أغسطينوس والإعلانَ من خلاله وبشكلٍ نهائيّ أنّ «فكرة انتشار النفس *distention animi*، على وجه التحديد، هي البديلُ عن هذا الأساس الفلكيّ لوحدةِ قياس الزمن»[٣٧]. ويحجُبُ ريكور عن أغسطينوس أن يكون مقصودُهُ بالنفس أو الروح، هو روح العالم؛ إذ هاجس أغسطينوس كان الروح الإنسانيَّة. والحقّ بفكرته هذه

(٣٦) هيدغر، مصدر سابق، الصفحة ٦٦.

(٣٧) بول ريكور، الزمان والسرد، الحبكة والسرد التاريخيّ، ترجمة سعيد الغانمي وفلاح رحيم، مراجعة جورج زيناتي (بيروت: دار الكتاب الجديد المتّحدة، ٢٠٠٦)، الجزء ١، الصفحة ٣٨.

مقولةٌ مفادُهــا أنّنا، «ما دمنا لم نقرن انتشارَ النفس وتمدُّدَها بجدلِ الحاضر ثلاثيّ الأطراف، فإنّنا لم نفهم أنفُسَنا بعد»[٣٨].

فالمحــورُ هو الحاضر-الحال-الآن، وعــبره يقومُ الزمنُ بجدليّة أبعــاده الثلاثة، وانطلاقًا من هنا أرسى ريكور أنّ «قياس الزمنِ لا يدين بشيءٍ إلى الحركة الخارجيّة. فضلًا عن ذلك، فقد وجدنــا في داخلِ العقــلِ نفسِه العنصرَ الثابتَ الذي يسمَحُ لنا أن نقــارنَ بين مُدَدٍ طويلةٍ من الزمــن، ومُدَدٍ قصيرةٍ من الزمن. ومع الصورةُ الانطباعيَّــة، لم يعد الفعلُ 'يتقضّى transpire' هو المهم. بل الفعلُ 'يبقى manet'»[٣٩].

والانطباعيَّــةُ، وإن كانت فعلًا سلبيًّــا، إلّا أنّها، بمشاركةٍ مع فاعليَّــةِ العقل، ترسُمُ مسارَ الانتشــارِ والتمــدُّد، وبهذه الثنائيّةِ يتُمُّ خلقُ توتُّراتٍ جديدةٍ لأبعــادِ الزمن تقوم على التوقُّع، والذاكرة، والانتباه.

إنّهــا توتُّراتٌ تستعيدُ اللبنــاتِ الأولى لعصرِ التنويرِ المتولّدةِ من الفــنِّ والعمارةِ والأدبِ والتفتُّحــات الأولى للفلسفة، وبالتــالي التأويل؛ استعادة تحويليّة تجعل مــن الماضي، حاضرًا لا يخضــع - حسب ريكور - لــلآن أو إن شئت فقل لنقطة عبــورٍ وانقضاء، بل هو «عقل الإنسان اليقظ، الذي هو حاضر حين يحيل المستقبل إلى الماضي، فيزداد الماضي اتّساقًا كلّما تقلّص المستقبل، حين يتمّ امتصاص المستقبل امتصاصًا كاملًا»[٤٠].

فإذا ما كان الاتّساق شرط الزمنيّة، فإنّ زمنيّة الماضي إنّما تأخُذُ شرعيَّتَها من مُستقبلٍ يُحالُ إلى ماض، وذلك لا يتمُّ إلّا بعقلٍ يوظّفُ، ويحكُم، ويُنسّق عبر سيادة للحاضر. ومرجعيّةُ كلّ ذلــك، في التصوُّر العقليّ، هي الاستعــادةُ الأدبيَّةُ المتجدّدةُ التي يلحظُها ريكور في «الحبكة الأبديّة»، أو القصصيّة، لكنّها حبكةُ سردِ الذاتِ التي تتحكّمُ بضوابطِ الزمن ثلاثيّ الأبعاد، وهــو زمنٌ تصطنعــه النفــس، إذ «في النفس وحدَها، يمتلــكُ التوقُّع والذاكــرة، بوصفهما انطباعَــين، الامتدادَ. غير أنّ الانطبــاعَ لا يكون في النفس إلّا حين «يفعل» العقل، أي حين يتوقّع وينتبه ويتذكّر»[٤١].

فالانطباعيَّــةُ فعــلُ توتُّرٍ أدبيٍّ يبني للــذاتِ الحضاريّةِ سرديَّتَها التي يُســارِعُ العقلُ ببناءاته

(٣٨) ريكور، مصدر سابق، الصفحة ٤٠.
(٣٩) المصدر نفسه، الصفحة ٤٣.
(٤٠) انظر، المصدر نفسه، الصفحة ٤٤.
(٤١) المصدر نفسه، الصفحة ٤٥.

المستقبلة، وحضورِهِ القائم، إلى إعطائها المشروعيَّةَ وسلطةَ الفاعليَّة والسيادة. وهذا ما يوحّد بين الفنِّ والذاتِ والتاريخِ المشدود نحو مستقبلٍ، قصديَّةُ بنائه، هي نفسُها التي تعيدُ رسمَ معالمِ وجهِ التاريخ، وهي عينُها ما يحدِّدُ معالمَ الذات الحاضرة. لكن، وباستفاقة أخذت تلحَظُ علاقةَ الزمان بالأسى والألم والحروب، بدأت إرهاصاتُ «عودة الأبديَّة» إلى مبحث الزمن، إذ في الزمنِ ورتابَتِه تكمُنُ معالمُ السأمَ والملل، ليتحوَّلَ الإنسانُ من مقصد إحياء الوقت – حسبَ الأدبيّات الدينيَّة – إلى قتلِ الوقت، وتمضيَته كيفما اتّفق. كما أنّ الزمنَ بطبعه مملوءٌ بالمرارة، إذ خلفَ كلِّ بسمةٍ فيه دمعة، وعندَ كلِّ ولادةٍ استبطانُ موت، ومع كلِّ أملٍ بالمستقبل إحساسٌ بالخوف، وشعورٌ بضَجَرِ الحاضر، وفي هذا انقسامات، وما «الشرُّ في صميمه إلّا مجرّد تعبيرٍ عن حالة قيام الذات على نفسها (...) إذ إنّ المظهر الأوّل للشرّ هو الانفصال والانقسام والتنافر والنشوز، أو انعدام الانسجام. وليس من شأن «الشرّ» أن يُحدِثَ فرقةً وانقسامًا فيما بين الضمائر المختلفة فحسب، بل إنّ من شأنه أيضًا أن يُحدِثَ ضربًا من «الانقسام» في داخل الضميرِ الواحد نفسه»[42].

لذا كانت الأبديَّةُ هي علاجُ السؤالِ حول المابعد، وهي امتلاءُ الزمنِ وأفقِ التفكيرِ الفلسفيِّ، الباني لذاتٍ تلحَظُ ما هو خارج الذات المحدودة. ولذا، فإنَّ ريكور ميَّزَ بين «ثلاثة طرق رئيسة يؤثِّرُ فيها التأمُّلَ في الأبديَّة على التفكيرِ في الزمن. وظيفته الأولى أن يُخضِعَ التفكيرَ بالزمن داخلَ أفقِ فكرةٍ محدَّدة تُكرِهُنا على التفكيرِ بالزمن وبما ليسَ زمنًا. ووظيفتُهُ الثانية أن يُكثِّفَ تجربةَ الانتشارِ على المستوى الوجوديّ. ووظيفته الثالثة أن تدعو هذه التجربة إلى تجاوزِ نفسِها بالتحرُّكِ في الأبديَّة»[43].

فمثلُ هذا التوسُّع في التمدُّدِ الزمنيّ، وتجاوُزِ حدود الذاتِ والكينونة الضيّقة لإيجاد إمكانيَّة تواصلٍ وتكاملٍ مع ما هو خارج حدودِ ذاتي، أو زَمَنِيَ الخاصّ، إنّما هو تُمليه الأبديَّةُ في تأثيراتِها الفاعلةِ بالزمن، وبالتالي، في سماتِ بناءِ الذات الفرديَّة، والذاتِ الحضاريَّة أيضًا.

وهذا ما يجعلُ السؤالَ الملحّ حول الأبديَّة عند ريكور هو في كيفيَّة انوجادِ الأبديَّة وكيفيَّة تصرُّفها، «ومن هذه الحيرةُ تنبعثُ الوظيفةُ الأولى لتوكيدِ الأبديَّة في علاقتها بالزمن»[44].

---

(٤٢) زكريا إبراهيم، مشكلات فلسفيّة – مشكلة الإنسان (القاهرة: مكتبة مصر، دون تاريخ)، الصفحتان ٨٩ و٩٠.
(٤٣) الزمان والسرد، مصدر سابق، الصفحة ٥٠.
(٤٤) المصدر نفسه، الصفحة ٥١.

وقد لاحَظَ في هذا الشأنِ جُملةَ أُمورٍ منها:

١. إنَّ الحاضرَ الأبديَّ إنّما يُعلِنُ عن نفسِه بصيغةِ ضميرِ المتكلِّم، لا الغائب.

٢. إنَّ غيابَ الأبديَّةِ هو حدٌّ - يمكننا التفكيرُ فيه، بل هو نقصٌ نلحَظُهُ في التجربةِ الزمنيَّة المحدَّدة.

٣. إنَّ علاقـةَ الكلمة الإلهيَّة بالصوتِ البشريِّ تقومُ علـى التعليم والتواصل، إذ الكلمةُ هـي حقيقةُ باطننا «بهـذه الكيفيَّة فإنَّ أوَّلَ علاقة لنا باللغة لا تتمثَّلُ بأنَّنا نتحدَّثُ، بل في أنّنا نسمَعُ ونُنصِتُ «للكلمةِ» الباطنيَّةِ تحت الكلماتِ الخارجيَّة، وليست العودةُ شيئًا سوى هذا الإنصات»[٤٥].

فالإنصـاتُ للكلمـةِ الإلهيَّةِ هو سرُّ الأبديَّة، بـل هو التعليمُ الذي يردُمُ هـوَّةَ العلاقة بين الزمــن والأبديَّــة، وذلكَ عبرَ الترقّــي بالزمنِ نحو الأبديَّة. وهــذه الاستفاقةُ، إنَّمـا أسميناها إرهاصًا لسببين:

**الأوَّل**: إنَّهــا تمرُّ بشــكلٍ عابرٍ يُثيرُ الســؤالَ ويفتحُ الطريقَ أمامَ أطروحــاتٍ أخرى، مثل الأطروحةِ الإسلاميَّةِ التدبُّريَّة، لتقديمِ مشروعِها.

**الثاني**: أنّ الأمورَ حينما تصلُ لحدودِ المعالجات المباشرة، فإنَّ ريكور وغيرَهُ يعودون للتعبيرِ عــن الذات، بما هي زمــنٌ محدودٌ في كينونَتِه، أو في تعقُّله وسرديَّتِــه لهذه الذات، ممَّا يثير فينا ضرورةَ الاهتمام بهاجسٍ حضاريٍّ كبير، وهو يمثِّلُ قيمةً حضاريَّةً حاضرةً اليوم بقوَّة عنوانِها الكاشــف عن مبادئ المُعالجة التدبُّريَّة الإسلاميَّة لعلاقــة الأبديَّة بالزمن، سواءًا على مستوى الحيــاة الروحيَّة (وهو أمرٌ قدّمت فيه الفلسفةُ والـكلامُ والعرفان الإسلاميّ الكثير)، أو على مستوى الحيــاة الزمنيَّة (وهو أمرٌ استحفَظَتــهُ وأثارتهُ النصوص الإسلاميَّــة التأسيسيَّة والتي نُطلــقُ عليها اســم «نصّ المعصوم»)، إلّا أنّه، والحقُّ يُقال، إنّنــا بحاجة إلى كثيرٍ من استفراغ المكامــن عــبرَ اجتهادٍ إسلاميٍّ يقومُ علـى فلسفة التدبُّر في مجريات الحيــاة والواقع، وربطِها بأصــولِ الكلامِ الإلهيِّ الذي ظَهَرَ قرآنًا، واستبطنَ الفطرةَ التي تحتاجُ في بلورتِها إلى خروجٍ من القوَّة إلى الفعل، عبرَ مساراتِ الزمن في العلم بمرتَبَتيه: الكسبيَّة، والحضوريَّة.

---

(٤٥) الزمان والسرد، مصدر سابق، الصفحة ٥٩.

## موقفُنا الأوَّليّ من مُعايشة معنى الزمن وعودة الأبديَّة

نحــن لا نتعرَّفُ إلى الزمن بما هو مرتبطٌ بنــا من خلال المقولات التي يتدعُها ذهنُنا، ولا من خــلال المفاهيم؛ فالمفاهيم أو المقولات التي يمكنُ لنا أن نتعرَّفَ من خلالها إلى الزمن، أو أن نستخرجَها من الزمن، هي مفاهيمٌ ترتبطُ بالزمن بما له علاقة بمحيطِنا وبعالمِ الطبيعة، وبتبدُّلِ الفصولِ والأيّام، ومعاييرِ الوقت، في آناته، وفي ساعاته.

لكن حينما يكونُ الكلامُ حولَ الزمــن الإنسانيّ، والزمنِ الأخلاقيِّ والأنفُسيّ، في مثل هذا الحال نحن نتواصلُ معه ونُعايشُهُ بأحاسيسنا، وبعيشِنا اليوميّ الدائم والمتكرِّر والمتجدِّدِ في كلِّ آن. في مثل هذا المقتضى النفسيِّ والمعنويّ وبالانطباعات نحن نعايشُ فكرةَ الزمن، فيتولَّـدُ لدينا بعدم تتشكَّلَ من خلالــه نظرتُنا لقراءتنا هذه التي تطالُ ذواتَنا. من هنا يمكن أن تنبعَ عندَنا فكرةُ الزمن.

وبمثــلِ هذا الحال، ينبغي الالتفاتُ إلى أنَّه سواءًا عُدنا للقول، إنّ للزمن حضورًا في أصل طبيعتنا، وبالتالي نحن حينما نكشفُهُ كزمنٍ أنفسيٍّ إنَّما نكشفُ عن هذه الطبيعة القائمة لدينا، أو إن كان هذا الزمنُ وليدَ هذه المعايشةِ الانطباعيَّة للمحيطِ الذي نتجانَسُ ونتماهى فيها معه إلى الدرجة التي يكون فيها هو نحن ونحن هو، بحيثيَّة البُعد الزمنيّ الذي نتناوله.

وسواءٌ كانت الفكرة هي الأولى أو الثانية، بمعنى أنَّ تلقِّينا المشاعريّ للزمن تلقٍّ فطريّ أو اكتسابيّ، فإنَّه على ضوءِ وحدةِ العلم والعالِم والمعلوم، فإنّ ما يحصلُ في ذواتنا من مثل هذا التماهي بينَنا وبينَ الزمن يُشير إلى ذاتٍ وكينونة خاصَّة بنا. فلا نفصلُ كثيرًا بينَنا وبين زمنِنا. وهنا، هذه الكينونة أو هذا العلمُ يحملُ طابعًا إيجابيًّا. من هنا أؤكِّدُ أنّ جدليَّةَ العلاقة بين هذه الذات وهذا الخارج بتوسُّطات الزمن هي جدليَّةٌ تستكنهُ الكامنَ في كلَينا، توحِّدُهُ وترقّى به بجدلٍ ارتقائيٍّ وإيجاديّ. فالعلمُ الذي نُحصِّلُهُ هنا هو علمٌ إيجاديّ؛ علمٌ يُنشئ، وقادرٌ على أن يتصرَّف، بحيث إنّ فكرةَ الزمن بأبعاده الثلاثة، الماضي والحاضر والمستقبل، على مستوى الحضورِ الزمنيِّ فيها، تتَّحدُ كأنَّما لها حضورَها القائمَ في اللحظة، وفي الآن؛ في الأنفُسِ التي نعايشُها. تأتي في الماضي من بابِ التراكُم في الخبرة، تراكُم المعرفة مع هذا الماضي، فيتحوَّل الماضــي إلى وضع يقوِّم حاضرنا، وهذا الحاضر يحفظ ذاكَ المسلَّم الماضي. ثم نُرتِّبُ كلَّ أمرٍ من أمورِنا الحاليَّةِ والحاضرة على أساس حضورِ المستقبل أيضًا، وما سيأتي.

بمثــلِ هــذا التحكُّم وهذه القدرةِ على التصــرُّف، تنتشرُ هذه النفسُ في هذه الأبعاد من أجــلِ أنَ تُنشئها في حضورِها بمــا يتجاوزُ تمفصُلاتِ الزمنِ الطبيعيّ التي يغيبُ فيها المستقبلُ

كما يغيبُ فيها الماضي، والتي يكون فيها الحاضرُ غير قارٍّ، وغير ثابتٍ على وضعٍ مُحدَّد، لا نتحكمُ ولا نستطيعُ أن نستفيد من هذا الحضور.

ولعلَّ مفهومَ العظةِ والعبرةِ التي يُطلقُها الإسلام، تقومُ على أساس وجود هذا الزمن الأنفسيّ من مثل هذا الوجود الإيجاديّ في الأنفس؛ من مثلِ هذا الإبداع الأنفسيّ في مفاصلِ وحدود الزمن بما هو نحن، بما هو حركتُنا، وبما هو مُجرياتُ الأمور التي تُحيطُ بنا، أو يمكن لنا أن نُقوِّمَها في آن.

لكن علينا الالتفاتُ جيّدًا إلى أنّ مثلَ هذا الفهم لا يُلغي وجودَ زمنٍ طبيعيٍّ في خارجنا، له حاكميَّةٌ، وله قاهريَّة خاصّة، لا نستطيع في الواقع أن نتعدّاها أو أن نتجاوزَها. ووجودُ مثلِ هذا الزمنِ الطبيعيِّ الذي ينبغي أن نعترفَ به، هو الذي يضَعُ لنا حدًّا لهذه الحرّيّة الأنفسيَّة في التعاطي مع موضوع الزمن الأنفسيّ، لتكونَ حريّةً مُنضبطةً وحريَّة مسؤولةً عن واقعٍ ومنضبطةً بالواقع؛ هذا الواقع الذي نترقّى نحن وإيّاه في جدليّةٍ مثل هذه العلاقة التي أشرتُ إليها.

فكلُّ كلام تُثيرُه الفلسفةُ المعاصرة، أو الحديثةُ، حولَ الزمن ببُعده الأنفُسيّ، بعيدًا عن الزمن بوضعه الخارجيّ، يؤلّهُ الذات ويمنع الذاتَ من الاعتراف بالواقع. كما أنّ كلَّ كلام لا يلتفتُ إلى حيثيَّة قدرة النفس على التصرُّف في موضوعة الزمن هو كلامٌ يجعَلُ الإنسانَ كأنّما هو شيءٌ في مهبِّ الريح، لا يمتلك لنفسه من خيار، ولا يمتلك لنفسه حقًّا في تقريرِ المصير، ولا يمتلك لنفسه القدرةَ على مواجهةِ الأحداث والمُجريات التي يمكن أن تقومَ من حوله.

## معنى تحكُّمِنا بالزمن

قد نطرح على أنفسنا سؤالًا مفادُهُ: أنّى لنا القدرةَ على التحكُّم في موضوعةِ الزمن؟

ونحنُ نعرفُ أنّنا حينما نتحدّث عن الزمن، فإنّنا نتحدَّثُ عن واقعٍ وجوديٍّ قائم، ويسري في الطبيعة وفي العالم وفي الناس، سواءً كنّا موجودين أو لم نكن موجودين كأفراد. هنا من المفيد أن نأخذَ من مقولة الفلسفة الإسلاميَّة – خاصَّة منها الصدرائيَّة – توصيفَها للزمن بأنَّه وجودٌ ضعيف، وكونَ هذا الزمن وجود ضعيف، أو مقدار الوجود الضعيف، حينما تترقّى النفسُ في رُتَبِها الوجوديّة، بحيث تصبحُ هذه النفس منتشرةً في علاقة اتحاديَّة بمعنىً ما في العالم، فإنَّها من هذا المنطلق الذي تكونُ هي علّة، ومن مُنطلقِ حقيقة أنّ الزمن وجودٌ ضعيف، تمتلكُ القدرةَ على مَسكِ زمامِه، دون أن يعني ذلك تسلُّطَها عليه، كأنّما هي

سيّدةُ الزمن أو إلهةُ الزمن، لأنَّ هذه النفسَ الإنسانيّة جديرةٌ بالاهتمام لسببٍ من الأسباب، وهــو أنّها يسري عليها حُكمُ الحركـةِ السائدة في كلِّ الموجودات. والحركةُ، كما هو معلوم من لوازِمِها الزمنُ. حينها يكون هذا الجوهرُ النفسانيُّ يسري عليه حُكمُ الحركة، والحركةُ من لوازِمهــا الزمن. إذًا، هي تتّصلُ بالزمن بعنــوانِ كونها تتوحّدُ بالحركة وتسري عليها الحركةُ وتحكمُهــا الحركة. لذا، هناك مدخليّةٌ لها على هذا الزمن، ولأنَّ الزمنَ، كما أشرت، وجودٌ ضعيــف، ووجودُها هو الأقوى، فإنّ للنّفسِ مثل هذه القدرة على أن تتحكّمَ بأبعادِه، لكن بلحاظِ وحيثيّةِ كونِه يصبحُ زمنًا أنفسيًّا يتفاعَلُ مع الزمنِ الخارجيِّ دون أن يلغيه.

## زمنُ الأبديّةِ وامتداداته

بما أنّ كلَّ ذات، كما أسلفنا، تتشكّلُ من هذه الأبعاد الممتدّة الثلاثة: حاضرٌ وماضٍ ومستقبل، فإنّ النظرَ للحكم على أيّ ذاتٍ من الذوات لا يصُحُّ أن يَخضَعَ إلى اللحظة والآن التي تكون فيــه، أو الظاهــرَ التي تُعايشُه؛ لا بــدّ من ربطِها بماضيها، وبالأكثرِ لا بدّ مــن أنْ تُقيَّمَ بحركةِ ارتباطِهــا بالمستقبل. بناءً عليه، فإنّ الأحكامَ التي تُطلَقُ على أيِّ أمرٍ من الأمور، وأيِّ حقيقةٍ مــن الحقائق، وعلــى أيِّ ذاتٍ من الــذوات المرتبطة ببُعد الزمن، لا ينفــكُّ الحكمُ عليها عن ارتباطها بمستقبلِها؛ أي بعلاقةِ زمنِها الخاصِّ بالأبديّة، بما بعدَ هذا الزمنِ الخاصِّ في المستقبلِ القــادم ســواءً كانت معلومًا أو مجهــولًا، بغضِّ النظر عن هذه التفاصيــل. وبهذا المعنى، فإنَّ المستقبلَ الحاكمَ في الزمنِ هو مستقبلان:

**الأول**: دنيــويٌّ يرتبطُ بمشروعِ الخلاصِ العالميّ على الأرض، والــذي تتّجهُ - بحسبِ الفهــم الإسلامــيّ - كلُّ مساراتِ الزمــنِ الأرضيِّ بشقّيه الخــيِّر والشرير ناحيَتَــهُ. إنّه زمنُ الموعـودِ الحاضـرِ في كلِّ عصر، يتكاملُ صــوبَ صورةِ الكمال الصالــح والأبرزِ للزمن، ممّا يسمح لكينونة الحضــارةِ الإسلاميّة أن تبني أفرادَها وجماعتَها بمقتضى هذا الموعودِ الكونيِّ القادم على أجنحةِ الزمنِ التكامليّ - الدنيويَ المـَعيش.

**الثاني**: الزمنُ الجزائيّ الأخرويّ، والذي هو، في عينِ تقديمه كفصلٍ جديد من ولادة حياة جديــدة، محيطٌ بكلِّ ولادةٍ أوليّة، إحاطةَ تفسير، إحاطةَ الأبديّةِ بالزمنِ الآنيِّ، ويرسم لمشاعرِ الحياة امتلاءات زمانها أو دهرها.

وهــذا ما سنسعى لقراءتِه تفصيلًا في بحثِنا الخاصّ (اللاحق) حول التدبُّر في العقليّات الإسلاميّة، وفي نصِّ العصمة.

# دراسات وأبحاث

# أصالة الوجود واعتباريّة الماهيّة


## عبد الرسول عبوديّت[1]

**ترجمة: محمّد حسن زراقط**



يتأسّسُ نسقُ ملّا صدرا المتافيزيقيّ (الحكمة المتعالية) على أصالة الوجود واعتباريّة الماهيّة. وفي تبيانها لهذا المبدإ، تلفت هذه الدراسة، إلى «مغالطة مشهورة» مفادُها الخلطُ بين الذهن والواقع الخارجيّ والأحكام المرتبطة بهما. ثمّ تنتقل لتستعرض خلفيّةَ تبلوُرِ المبدإ المذكور والأدلّةِ الشاهدة عليه في تفصيلٍ لكاملِ حدودِ المشكلة وما يترتّبُ عليها من تفسيراتٍ أخذت مناحي الإفراط أو التفريط.


## تمهيد

إذا كان لكلِّ فلسفة منسوبة إلى جغرافيا أرضيّة أو معرفيّة، ما يُمثّلها ويُعَدُّ الشاخصَ الأبرز بين معالمها، فإنّ مدرسةَ الحكمة المتعالية اليوم هي الشاخصُ الذي يُمثّل الفلسفةَ الإسلاميّة. وإذا كان لكلِّ مدرسة فلسفيّة علامةً فارقةً تُميّزُها عمّا سواها من المدارس المشاركة لها في تلك الجغرافيا، فإنّ مبدأَ أصالة الوجود واعتباريّة الماهيّة هو العلامة الفارقة في فلسفة صدر المتألّهين الشيرازيّ وركنُها الركين، بل فصلُها المميّزُ لها عمّا سواها من الأنواع المشاركة لها في جنس الفلسفة؛ وذلك كما أنّ الإنسان يحظى بالنفس الناطقة فصلاً مميّزًا له عن سائر الحيوانات، فكذلك فلسفةُ صدر المتألّهين المعروفة بمدرسة الحكمة المتعالية تتميّزُ عن غيرها من المدارس الفلسفيّة الإسلاميّة بهذا المبدأ، وكلُّ الفوارق الأخرى ترتدُّ في نشأتها إلى هذا المبدأ، وبالتالي يصدق عليه المثلُ المعروف، «كلُّ الصيدِ في جوف الفرا». وسوف ننطلق في معالجتنا لهذا المبدإ في مقالتنا هذه من ما نسمّيه «المغالطة المشهورة»، ثمّ ننتقل إلى البحث في تاريخ القول بهذا المبدإ وأدلّته وشرح المراد منه، وبعد ذلك نعرّج على تفسيرين معاصرَين

(١) أستاذ الفلسفة والإلهيّات في حوزة قم - إيران.

طُرِحا له، لنُبيِّن ما وقع فيهما من الإفراط والتفريط.

## ١. المغالطة المشهورة

لا شــكَّ في أنَّ المفاهيمَ موجودةٌ في الذهــن، كما لا شكَّ في أنَّ الواقعَ الخارجيَّ محلُّه خارج الذهــن. وبالتالي لا يمكن للذهن أن يتّسع للمصاديق الخارجيَّة، ولا المفاهيمُ يُعثَرُ عليها قابعةً في الخــارج، بــل إنَّ ميزة المفاهيم تكمن في ذهنيَّتها، كما أنَّ ميزة الواقع الخارجيّ تكمن في خارجيَّتــه ووقوعه خارجَ الذهن. إذًا، يختلف الوجــودُ الخارجيُّ عن الوجودِ المفهوميِّ في سنخيَّــة كلٍ منهما وموقعه وصقع وجوده؛ ولكنَّ ذلك لا يمنع من وجود صلةٍ بينهما حيث إنَّ المفاهيــمَ صــورٌ للواقع الخارجيّ ومرآةٌ تكشفــه لنا وترينا إيَّاه. والمهــمّ في هذا المقام هو أنّ خصوصيّــةَ الحكاية والكشــف والإراءة هذه ولّدت مغالطةً كبــيرة وخاصّةً في المفاهيم المعروفة بـ((الذات))، أو ((الماهيّة)).

وتوضيــح ذلــك أنّ الصــورة الواضحة تمامًا والتــي تنطبقِ على صاحبهــا تمام الانطباق تؤدّي إلى الاعتقاد بأنّها عين صاحبها، وبالتالي تُنسَب إليها كلُّ الآثار واللوازم الخاصّة بذي الصــورة وهــذا نوعٌ من المغالطة يقــع في كثيرٍ من حالات التطابق بــين الصورة وصاحبها. وإليكم هذا التقريب بالمثال: تصوَّروا أنّكم تتأمّلون مشهدًا يبدو فيه شخصٌ يؤدّي حركات رياضيّة بمهارةٍ فائقة لا مثيل لها، ولشِدَّة ما أثار إتقانُه إعجابَكم، خطَوتم خطواتٍ إلى الأمام لتباركــوا له مهارَتَــهُ وتتلقَّوا بعض نصائحه، فإذا بكم تكتشفــون أنّكم كنتم أمام صورةٍ في مــرآةٍ أو في شــيءٍ آخر لا أكــثر، ولا شخصَ أمامكم ولا من يحزنــون. والآن لنفرضْ أنّكم بقيتــم في مكانكم تقاسون الدهشــة وتعانون الإعجاب، ألم يكن يضيــع عليكم التمييز بين الصــورة وصاحبهــا، وأما كنتم تبقَــون على حالة الإعجــاب بالشخص الماثــل أمامكم لا بصورتــه، دون أن تعرفوا أنّ ما رأيتم هــو صورةٌ لا أكثر؟ ويشبه هذا المثال حالة المفاهيم في علاقتهــا بالمصاديق الخارجيَّة التي تحكي عنها. فلشِدّة التطابق بين المفهوم الذهنيّ ومصداقه الخارجــيّ، فإنّ الإنسان العاديّ يتعرَّف على الأشياء من خلال صورها الذهنيّة ومفاهيمها، ومن الطبيعيّ والحالة هذه أن يقع الخلط في الأحكام بين الصورة الذهنيّة والماهيّة التي تحكي عنهــا. ومن هنــا، تُعطى أحكامُ الوجود الخارجــيّ للصورة الذهنيّة والعكــس أيضًا، مع ما يترتّب على ذلك من نتائجَ غيرِ صحيحة.

وعلــى ضوء ما تقدَّمَ نقول: إنّ النتيجةَ التي تترتَّبُ على القول بأصالة الوجودِ واعتباريّة

الماهيّة هي التمييزُ بين الذهن وبين الواقع الخارجيّ، وبين الصورة وصاحبها كما في المثال، والوقايةُ من الخلط بينهما في الأحكام. ومفادُ هذا المبدإ بشكلٍ دقيقٍ هو أنّ الماهيّات من عالم المفاهيم ولا شأنَ لها ولا دورَ سوى الحكاية والكشف، ولا موقعَ لها ولا محلَّ سوى الذهن، ولا يمكنُ أن تقفزَ لتقبعَ في صقع الواقع الخارجيّ، كما أنّ الواقعَ الخارجيَّ وحقائقَهُ لا يمكن أن تعبُرَ إلى الذهن وتوجَدَ فيه، بل مفاهيمُها وماهيّاتها هي التي تنتقل إلى عالم الذهن، وتوجَدُ فيه وتكشفُ عن أصحابها، ولا ينبغي أن تؤثّر هذه الحكايةُ وذلك الإخبار ويؤدّيا إلى نسبةِ أحكام الواقع الخارجيّ إلى الماهيّات ولا العكس.

وهذا الالتفاتُ إلى التمايزِ بين الأمرين من خصائص مدرسة الحكمة المتعالية ومميّزاتها الأساسيّة في كثيرٍ من الأبواب والمباحث الفلسفيّة. بل يمكن القولُ إنّ هذا المحكَّ والمعيار هو سرُّ نجاح هذه المدرسة ومؤسّسها ملّا صدرا الذي اكتشف هذا المبدأ واستطاع بفضله النجاة من مغالطة الخلط بين الماهيّات والواقع الخارجيّ في الأحكام.

## ٢. تاريخ المسألة

تكشفُ المعطيات المتوفّرةُ بين أيدينا من كتب الفلسفة ومصادرِها عن أنّ أوّل من تساءلَ حول من هو الأصيل، الوجود أم الماهيّة، هو الفيلسوف الميرداماد[٢]، وفي الجواب عن هذا السؤال مالَ إلى جانب القولِ بأصالة الماهيّة واعتباريّة الوجود، بينما خالفَهُ ملّا صدرا واختار العكس. وقبل الميرداماد لم يطرح أحدٌ من الفلاسفة هذا السؤال بشكلٍ مباشرٍ حتّى يُنسب إليه اختيار هذا الرأي أو ذاك. بل إنّنا نلاحظ في كلام الفلاسفة السابقين (إشراقيّين ومشّائين) تردُّدًا بين القولين فتارةً يطلقون بعض الأحكام التي تنسجم مع أصالة الوجود، وطورًا يطلقون أحكامًا تنسجم مع أصالة الماهيّة. ولا يسمح لنا هذا التردُّد بعَدِّ هذا الفيلسوف أو ذاك من أنصار أصالة الوجود أو أصالة الماهيّة.

هذا، ولكنّا لا نقصد كذلك أنّ الميرداماد طرح هذا السؤال وابتدَعه من العدم، ودون أن يكون مسبوقًا بما يمكن عَدُّهُ ممهدًا له. ويمكن الإشارة إلى ما يرتبط بهذا السؤال في مبحثين فلسفيّين هما (١) مبحثُ وجودِ الكلّيّ الطبيعيّ في الخارج، و(٢) مبحثُ عدم التغاير بين وجود الشيء وماهيّتِهِ في الخارج. وذلك أنّ السؤالَ موردَ البحثِ يشتَمِلُ على أمرين،

(٢) انظر، الميرداماد، مجموعة مصنّفات الميرداماد (طهران: أنجمن آثار ومفاخر فرهنگی، ١٣٨١هـ.ش.)، الجزء ١، الصفحات ٥٠٤ إلى ٥٠٧.

أحدُهُمـا يرتبط بأصالة الماهيّـة أو اعتباريّتها، ومضمونُ هذا السؤال هو، هل الماهيّةُ (الكلّيُّ الطبيعـيّ) موجودةٌ في الخارج حقيقةً، أم أنّها غير موجودة ولكنّ الإنسانَ يتوهَّمُ وجودَها؟ وثانيهمـا يرتبطُ بأصالة الوجـود واعتباريّته ومفادُهُ، هو، «هل مفهـومُ الوجودِ له حظٌّ من التحقُّـق والثبـوتِ في الخارج أم أنّه اعتبـارٌ عقليٌّ محض؟ وبعبارةِ ملّا صـدرا، «هل حقيقةُ الوجود، أي مصداق مفهوم الوجود، هي واقعٌ خارجيٌّ أم واقعٌ افتراضيٌّ ذهنيّ؟»».

يعالجُ الفلاسفةُ الأمرَ الأوّل في البحث عن الكلّيّ الطبيعيّ، ووجودِه من عدمِ وجودِه في الخارج، وسوف نعرف لاحقًا أنَّ أكثر الفلاسفة قبلَ ملّا صدرا اختاروا ما لا ينسجمُ إلّا مع القـول بأصالة الماهيّة، وهذا يدعونا إلى القول إنّ جذور الاعتقاد بأصالة الماهيّة موجودةٌ في هـذا المبحث[3]. والقسمُ الثاني من السؤال طُرِح للمرّة الأولى عند شيخ الإشراق في مبحث الاعتبـارات العقليّة ودَرَسه هناك مُفصّلًا[4]. وهـو يعالجُ في هذا المبحثِ قضيّةَ المحمولات التـي تُحمَل على الماهيّة مثل الإمكان، والوحدة، والكـثرة، والوجود، وما شابَهها، ويعتقد بعدم صحّة التغاير بين الماهيّة ووجودها، ويبني على هذا الموقف الأخير اعتقادَهُ أنَّ الوجودَ أمرٌ اعتباريٌّ ولا مصداقَ حقيقيًّا له في الخارج. ويتّضحُ من هذا أنَّ نسبة القولِ بأصالةِ الماهيّة إلى السهروردي تستندُ إلى هذه النقاشات والمواقف التي اتّخذها في هذا المبحث.

وبنـاءً عليـه، تكشفُ المقارنةُ بين مـلا صدرا وبين من سَبَقَهُ مـن الفلاسفة، عن أنَّ شيخ الإشـراق هو صاحبُ الموقف الأكثر صراحةً من القـول باعتباريّة الوجود، رغم أنّ غيرَهُ من الفلاسفـة انتهَوا عندَ بحثِهِم عن مسألةِ وجودِ الكلّيّ الطبيعيّ في الخارج إلى وجوده وتحقُّقه إلّا أنّـه لا يبدو عليهم اختيار هذا القول مع وعيٍ كامـلٍ بلوازمه وما يترتّب عليه. ومن هنا، تصعـبُ نسبةُ القولِ بأصالـة الماهيّة إليهم، وأمّا شيخ الإشراق فإنّـه لم يكتفِ بالقول بأصالة الماهيّـة وتحقُّقها في الخارج بل صرَّح بأنَّ الوجود هو أمـرٌ اعتباريٌّ يُحمَل عليها. ومع ذلك فإنّنـا لا نرى عندَهُ شقَّي السؤال الذي طرَحَهُ الميرداماد واختار أحدَهُما كما تقدَّم. بل يبدو أنّـه طرح أحد شقَّيْ السؤال وأجاب عنه، وربّما لم يلتفـت إلى لوازم الشقِّ الثاني من السؤال وجوابه. وهذا ما يدعونـا إلى القولِ إنّ الميرداماد واجَهَ مسألَتَنا بوضوحٍ أكبر واختارَ القولَ

(٣) وقـد التفـت أستاذنا الشيخ مصباح اليـزديّ إلى هذه الحقيقة وأشار إليهـا في كتابه **تعليقة على نهاية الحكمـة** (قم: در راه حق، ١٤٠٥هـ.ق.)، الصفحتـان ٢٧ و ٢٨؛ و**آموزش فلسـفه** (طهـران: سازمان تبليغات إسلامـي، ١٣٧٤هـ.ش.)، الجزء ٢، الصفحة ٣٢٨.

(٤) انظر، شهاب الدين السهرورديّ، **مجموعة مصـنّفات شـيخ الإشراق** (طهران: أنجمن حكمت وفلسفه إيران، ١٣٥٥هـ.ش.)، الجزء ١، الصفحات ٢١ إلى ٢٦، و١٦٢ إلى ١٦٧، و٣٤٣ إلى ٣٦١، والجزء ٢، الصفحات ٦٤ إلى ٧٢.

بأصالة الماهيّة «عن سبق قصدٍ وترصُّد» بخلافِ السهروردي.

وعلى أيّ حال، بالنظر إلى أقوالِ شيخ الإشراق وعباراته في كُتبِه المختلفة نجد أنّ هذه الأقوال تنسجم مع مبدإ أصالة الماهيّة واعتباريّة الوجود، بغضّ النظر عن مدى صراحتها ووضوحها في الدلالة على ذلك. ومن هنا، نرى أنّ ملا صدرا الذي اختارَ القولَ بأصالة الوجود، عندما أراد الردَّ على القائلين بأصالة الماهيّة أخَذَ شيخَ الإشراق نموذجًا لهم وناطقًا باسمهم، وشرَعَ في مناقشةِ أقوالِه على هذا الأساس[٥]. وصفوةُ القول، إنّ البراعمَ الأولى للبحث حول مبدإ أصالة الوجود واعتباريّة الماهيّة تفتّحت عند البحث عن الاعتبارات العقليّة. ورغبةً منّا في مزيدٍ من التوضيح سوف نقف قليلًا عند شيخ الإشراق لمعالجة أفكاره وتوضيح رأيه في المسألة.

## ٣. شيخ الإشراق وأصالة الماهيّة

يدرس شيخُ الإشراق، في المبحث المشار إليه أعلاه، الأحكامَ الفلسفيّة التي تُحمَل على الأشياء من قبيل الوجود، والوحدة، والإمكان، والوجوب، وما شابهها، مع تأكيدٍ واضح على الوجود[٦]. وينطلقُ البحثُ في هذه الأحكام من وضوحِ الاختلاف المفهوميّ بينَ الشيء وبين الحكم الذي يُحمَل عليه، أو فَقُل، من الواضحات تغايرُ الوصف والموصوف في الذهن؛ ولكنّ السؤال هو، «هل يسري هذا التغايرُ إلى الخارج أيضًا؟»، وبعبارة أخرى، «هل إنّ الوجود الخارجيّ لهذه الأحكام مستقلٌّ وزائدٌ على الماهيّة في الخارج كما هو زائد عليها في الذهن؟»، وهذا السؤال هو الذي يحاول شيخُ الإشراق الإجابةَ عنه، وينتهي في جوابِه إلى اعتباريّةِ الوجودِ وعدم تحقُّقه بشكلٍ مستقلٍّ عن الماهيّة في صَقْعِ الخارج. ونحن سوف نفعلُ الشيءَ نفسه، ونركّزُ على مفهومِ الوجود ونسأل، «هل إنّ الوجودَ في الخارج مُغايرٌ للأشياء كما هو مُغايرٌ لها في الذهن؟»، وجوابُ شيخ الإشراقِ هو استحالةُ التغايرِ بين الشيء ووجودِه في الخارج، ويبني على هذه الاستحالة أنّ الوجود مفهومٌ لا مصداقَ خارجيًّا له، فيقول،

فإذن الصفات كلُّها تنقسم إلى قسمين: صفةٌ عينيّةٌ ولها صورةٌ في العقل كالسواد... وصفةٌ...

(٥) صدر الدين الشيرازيّ، الأسفار الأربعة (بيروت: دار إحياء التراث العربيّ ١٩٨١م)، الجزء١، الصفحات ٣٩ إلى ٤٣، و٥٤ إلى ٦٣، والصفحة ٢٥٠.

(٦) انظر، مجموعة مصنّفات شيخ الإشراق، مصدر سابق، الجزء ١، الصفحات ٣٩ إلى ٤٣ والصفحات ٥٤ إلى ٦٣ والصفحة ٢٥٠.

> ليس لها في غير الذهن وجودٌ... مثل... الوجود... وإذا كان للشيء وجودٌ في خارج الذهن فينبغي أن يكونَ ما في الذهنِ منه يُطابقه، وأمّا الذي في الذهن فحسب، فليس له في خارج الذهن وجودٌ حتّى يُطابقَهُ الذهنيّ(٧).

وإذا أردنا تبسيطَ عبارةَ شيخ الإشراق ورفْعَ الإبهام عنها، نقول، إنّ السهروردي يرى إمكانَ حملِ مفهوم الوجود على الماهيّات من باب حملَ «ذو هو»، ولا يقبلُ هذا المفهومُ، بحسب شيخ الإشراق، الحملَ من باب «هو هو» على أيّ شيءٍ خارجيّ[٨]. مثلًا، بالنسبة إلى شخصٍ اسمه عليّ يمكن أن نقول، «عليٌّ موجودٌ» أو «عليٌّ ذو وجودٍ»، ولكن لا يمكن أن نقول، «عليٌّ وجود». وعلى هذا المثال يُقاس ما سواه من وقائعِ الخارج وواقعيّاته.

ودليل هذا المدّعى، من وجهة نظر شيخ الإشراق، عدمُ إمكانِ التغايرِ بين مصداقِ مفهوم الوجودِ ومصداق مفهوم الماهيّة في الخارج؛ وبالتالي، فإنّ مفهومَ الوجود ليس له مصداقٌ مستقلٌّ عن مفهوم الماهيّة. هذا من جهة، ومن جهة أخرى، لا يمكن أن يكونَ مصداقُ الوجود هو نفسُهُ مصداقَ المفهوم الماهويّ، وبالتالي فإنّ هذا المفهوم، أي مفهومُ الوجود، ليس له مصداقٌ يشتركُ فيه مع غيره، والنتيجةُ هي أنّه مفهومٌ لا مصداق له.

ولكن لماذا لا يكونُ المصداقُ الموجود في الخارج مصداقًا مشتركًا بين مفهوم الوجود ومفهوم الماهيّة؟ بالرجوع إلى ما كشَفَهُ شيخ الإشراق من أفكاره لا نجد جوابًا واضحًا عن هذا السؤال. وكأنّه يدّعي أنّ هذه الفكرةَ واضحة إلى درجة تغني عن الحاجة إلى الدليل عليها؛ حيث إنّه يعتقد الآتي:

١. إنّ الواقعَ الخارجيّ الذي هو مصداق المفهوم الماهويّ، هو أمرٌ ماهويّ ومن سنخ الماهيّة، وبالتالي، فإنّ ما يشغَلُ الحيِّزَ ويملأ العالَمَ الخارجيّ؛ أي أنا وأنت، وهذا الخاتم، وتلك الشجرة وما شابه، هي الماهيّات ولا غيرها.

٢. إنّ الماهيّةَ ليست نقيضًا حقيقيًّا للعدم، وذلك لأنّ الماهيّةَ بحدِّ ذاتها أمرٌ ممكن بالذات،

---

(٧) مجموعة مصنّفات شيخ الإشراق، مصدر سابق، الجزء ٢، الصفحة ٧١.

(٨) يمكن حملُ المحمول على الموضوع بنحوين؛ (١) أن يُحمَل المحمول على الموضوع دون أي تصرُّف فيه، مثل حمل الجسم والناطقِ على الإنسان، «الإنسان ناطق» و«الإنسانُ جسم». ومثل هذا الحمل يُسمّى بحسب الاصطلاح المنطقيّ حملَ «مواطاة» أو حمل «هو هو». (٢) أن لا يمكنَ الحملُ دون تصرُّف في المحمول، وهذا التصرُّف تارةً يتمُّ بتحويل الكلمة إلى صفة مُشتقّة، وأخرى يتمُّ بإضافة شيءٍ إليها مثل «ذو» أو «له» أو غير ذلك، ومثالُهُ حملُ النُطق أو الحجم على الإنسان، فإنّه لا يصحُّ إلّا بتحويلِ كلمة «نُطق» إلى اسم فاعل، أو إدخالِ كلمة «ذو» على المثال الثاني وهكذا... ويُسمّى هذا النوع من الحمل «حملَ اشتقاق»، أو «الوجود في» أو «حمل ذو هو». (لمزيد من التفصيل انظر، ابن سينا، الشفاء، المنطق (قم: مكتبة المرعشي النجفي، ١٤٠٤هـ.ق.)، الجزء ١، المقولات، الصفحة ٢٠).

أي جائزةُ العَدَمِ، وبالتالي لا يمكن أن تكون نقيض العدم، لأنّ مناقضةَ العدم لا تجتمعُ مع جوازِه.

٣. ومن الواضح أنّ مفهومَ الوجودِ، يدلُّ على معنًى هو نقيضٌ حقيقيٌّ للعدم، وبالتالي فإنّ مصداقَهُ لا يمكن أن يكون شيئًا آخر غيرَ نقيضِ العدم فحسب.

٤. ويترتّبُ على ما تقدَّمَ كلِّه أنّه لا يمكن أن تتّحدَ الماهيّةُ مع الوجود في مصداق واحد، وذلك لأنّه نقيض العدم وليست هي كذلك بل هي جائزة العدم كما تقدّم.

وحاصل ما يذهب إليه شيخ الإشراق في هذا المجال هو:

١. الأمورُ الخارجيّة هي الماهيّاتُ فحسب.

٢. مفهوم الوجود لا مصداقَ لـه، وبالتالي فإنّ مصداقَهُ هو اعتبارٌ عقليٌّ وليس واقعًا خارجيًّا. ولمّا كان مصداقُ المفهوم يُسمّى «حقيقتَهُ»، فيمكنُ التعبير عن هذه الفكرة بالقولِ إنَّ حقيقةَ مفهوم الوجود هي واقعٌ افتراضيّ، وبمصطلح شيخ الإشراق، «هي اعتبارٌ عقليٌّ، وليست واقعًا خارجيًّا».

## ٤. رأيُ ملّا صدرا

يعتقد ملّا صدرا، مؤسّسُ نظريّة أُصالة الوجود في الفلسفة الإسلاميّة، أنّ المراد من القولِ بأصالة الماهيّة واعتباريّةِ الوجود ليس شيئًا آخر غير مُدَّعَيَيْ شيخ الإشراق المشار إليهما آنفًا[٩]، وهو يرى بُطلانَ كلَيهما، وأنّ الحقَّ هو المُدَّعَيان الآتيان أدناه، وهما يُعبّران عن المعنى المعاكس تمامًا لما يراه شيخ الإشراق؛ أي يعبّران عن أُصالة الوجود واعتباريّةِ الماهيّة، وهذان المدَّعيان هما:

١. الأمورُ الواقعيّةُ التي تملأ العالمَ الخارجيّ، هي أُمورٌ غيرُ ماهويّة، وليست من سنخ الماهيّات، وباختصار، ليست هي مصاديقَ الماهيّات ولا حقائقَها، وإنّما الإنسانُ هو الذي يتوهّمُ أنَّ العالمَ الخارجيَّ مشغولٌ بالماهيّات، والصحيحُ هو أنّ الماهيّات ليست سوى أُمورٍ اعتباريّة.

(٩) يقول ملّا صدرا في تصويره لأصالة الماهيّة واعتباريّة الوجود، «موجوديّةُ الأشياء بماهيّاتها لا بأمرٍ آخر... [وكونُ] الوجودِ أمرًا انتزاعيًّا...»، المشاعر (طهران: طهوري، ١٣٦٣هـ.ش.)، الصفحة ١٢، وهذا التعبير ينطبقُ على مدّعَيَيْ شيخ الإشراق. وعند ملّا صدرا عبارات عدّة تشير إلى هذا التفسير للمبدإ الذي لا يؤمن به؛ أي مبدأ أصالة الماهيّة واعتباريّة الوجود.

٢. مفهومُ الوجودِ لـه مصداقٌ خارجيٌّ؛ أي إنّه يُحمَلُ على ما يُحمَلُ عليه من بابِ حملِ «هو هو»[١٠]، وبالتالي فإنّ كلَّ واقعٍ هو مصداقٌ للوجود، وإنّ حقيقةَ الوجود ليست مُجرَّدَ اعتبارٍ عقليٍّ بل هي واقعٌ خارجيٌّ، «إنّ لمفهوم الوجودِ المعقول الذي هو من أجلى البديهيّات الأوليّة مصداقًا في الخارج وحقيقةً وذاتًا في الأعيان»[١١]؛ ويقولُ في محلٍّ آخر، «أمّا الماهيّةُ، فهي ليست... موجودةً بذاتها إلّا بالعَرَض[١٢]». وكلُّ الأدلّة التي يعرضُها ملّا صدرا لإثبات أصالة الوجود، هي في الواقع لإثباتِ هذين الدعويَيْن؛ وربّما كان أوضح الأدلّة لإثبات المدّعى الأوّل هو الاستدلال عليه بما يأتي:

١. الماهيّةُ بحدِّ ذاتها، وهي ما يُسمّى بالكلّيّ الطبيعيّ، ليست ضروريّةَ الوجود ولا ضروريّةَ العدم، وهي لا تقتضي لو تُركت ونَفسَها خارجًا ولا ذهنًا، ولا تقتضي التشخُّصَ ولا تقتضي الإبهامَ والعموميّة، وبعبارةٍ أخرى، الماهيّةُ بحدِّ ذاتها جائزةُ الوجود وجائزةُ العدم، يمكن أن تكونَ خارجيّةً ويمكن أن تكون ذهنيّة، وتتناسبُ مع التشخُّصِ ومع العموم والإبهام. إذًا، الإنسانُ يمكن أن يكون إنسانًا، وفي الوقت عينه يكون كُلّيًّا وذهنيًّا ومعدومًا، ويُقال هذا الكلام على أيّة ماهيّةٍ من الماهيّات. ولا تناقُضَ في هذا أبدًا. وبناءً عليه، فإنّ الموجوديّةَ، والخارجيّةَ، والتشخُّصَ، ليست صفات ذاتيّةً للماهيّة لا تنفكُّ عنها. وبعبارة فلسفيّة، «حيثيّةُ الماهيّة ليست حيثيّةَ الموجوديّة ولا الخارجيّة ولا التشخُّص».

٢. وفي مقابل ما تقدَّمَ عن الماهيّة، نلاحظُ أنّ كلَّ واقعٍ هو ذاتًا موجودٌ وخارجيّ ومتشخّص؛ أي لا يمكن أن يكون الواقع واقعًا وفي الوقت عينه مجرَّدًا من الصفات الثلاث المذكورة، وإلّا وقعنا في التناقض. وبالتالي فإنّ هذه الصفات لا تنفكّ عن الواقع الخارجيّ، وبعبارة الفلاسفة، «حيثيّة الواقعيّة هي حيثيّة الموجوديّة والخارجيّة والتشخّص». وبناءً على ما تقدَّمَ كلِّه، إنّ الواقع الخارجيَّ ليس ماهيّةً، والماهيّةُ ليست واقعًا خارجيًّا، والواقعُ الذي يملأ العالَمَ الخارجيَّ هو أمورٌ ليست من سنخ الماهيّات،

> إنّ وجودَ الماهيّة غيرُ تلك الماهيّة، لاختلافهما في الأحكام والآثار. فمن أحكام الماهيّة أنّها تعرِضُها الكلّيّةُ وتَقبَلُ تعدُّدَ الوجود والتشخُّصات... وهذه كلّها بخلافِ حال الوجود، فإنّه

---

(١٠) حول أصالة الوجود بالعرض الذي أشرنا إليه في المتن، انظر، ملّا علي النوري، **رسالة بسيط الحقيقة ووحدت وجود** (طهران: أنجمن حكمت وفلسفه إيران)، الصفحة ٢٤.

(١١) **الأسفار**، مصدر سابق، الجزء ١، الصفحة ٣٢٠.

(١٢) ملا صدرا، **الشواهد الربوبيّة** (طهران: بنياد حكمت إسلامي ملا صدرا، ١٣٨٢هـ.ش.)؛ ص٤٩؛ و(مشهد: مركز نشر دانشگاهی، ١٣٦٠هـ.ش.)، الصفحة ٣٦.

مُتشخِّصٌ بنفسه لا بتشخُّصٍ زائدٍ عليه[١٣].

ولإثبات الدعوى الثانية يكفي أن نضيف إلى المقدّمة الثانية، من المقدّمتين المذكورتين أعلاه، ليكون الدليل مركّبًا، مضافًا إلى تلك المقدّمة، مما يأتي:

١. الموجوديّةُ هي من ذاتيّات الواقعِ الخارجيّ.

٢. كلُّ ما كانت الموجوديّةُ ذاتيًّا له، كان نقيضًا حقيقيًّا للعدم.

٣. كلُّ ما هو نقيضٌ للعدم، هو مصداقُ مفهوم الوجود؛ أي إنّ مفهومَ الوجود يُحمَل عليه بحمل «هو هو»، وبالتالي، إنّ مفهومَ الوجودِ له مصداق. إذًا، حقيقةُ الوجودِ هي واقعٌ خارجيٌّ وليست مجرَّدَ اعتبارٍ عقليّ، «إنّ الواقعَ في العين والموجودَ بالحقيقةِ ليست إلّا الوُجُودات دون الماهيّات»[١٤].

ولم يستفد ملّا صدرا من هذا الدليل لإثبات الدعوى الثانية كثيرًا، وبدل ذلك فإنّه، في موارد عدّة[١٥]، يستدلُّ بما يأتي، ثمّ يبني على نتيجَتِهِ إثباتَ الدعوى الأولى، ونحن نشير هنا إلى قولِ ملّا صدرا،

> إنّ كلَّ مفهوم، كالإنسان مثلًا، إذا قلنا، «إنّه ذو حقيقة أو ذو وجود [أي موجود]»، كان معناه أنّ في الخارج شيئًا يُقالُ عليه ويصدُقُ عليه «أنّه إنسان»... فهكذا حُكمُ مفهومِ الحقيقة والوجود ومرادفاته، لا بدّ وأن يكون عنوانًا صادقًا على شيء.... فالوجودُ يجب أن يكونَ له مصداقٌ في الخارج يُحمَلُ عليه هذا العنوان بالذات حَملًا شايعًا مُتعارَفًا... فله صورةٌ عينيّةٌ خارجيّة مع قطعِ النظر عن اعتبار العقلِ وملاحظة الذهن، فيكونُ الوجودُ موجودًا في الخارج[١٦].

ومؤدّى هذا الاستدلالِ هو أنّ حملَ الوجودِ بحمل «ذو هو» على ماهيّةٍ من الماهيّات، كأن يُقالَ، «الإنسانُ له وجود» أو «الإنسان موجود» يستلزمُ حملَ مفهومِ الوجودِ على مِصداقِ تلكَ الماهيّة بحمل «هو هو»؛ وبعبارةٍ أخرى، إذا كانت قضيةُ «الإنسان له وجود»

---

(١٣) ملّا صدرا، تعليقه بر شفا (طهران: بنياد حكمت إسلامي، دون تاريخ)، الجزء ٢، الصفحة ٨٦٢.

(١٤) ملّا صدرا، المشاعر (طهران: طهوري، ١٣٨١هـ.ش.)، الصفحة ٤٤.

(١٥) انظر، الأسفار، مصدر سابق، الجزء ١، الصفحة ٣٨ و ٣٩؛ والشواهد الربوبيّة، مصدر سابق، طبعة بنياد...، الصفحة ٩، وطبعة مركز نشر دانشگاهی، الصفحة ٦؛ ومفاتيح الغيب (طهران: مؤسسه مطالعات وتحقيقات فرهنگی، ١٣٦٣هـ.ش.)، الصفحة ٣٢١؛ وملّا صدرا، المظاهر الإلهيّة (طهران: بنياد حكمت إسلامي صدرا، ١٣٧٨هـ.ش.)، الصفحة ٢٦؛ المشاعر، الصفحات ٩ إلى ١١؛ ومجموعه رسائل فلسفي صدر المتألّهين (طهران: حكمت، ١٣٧٥هـ.ش.)، الصفحة ١٨٢؛ ورسائل فلسفي، المسائل القدسيّة (مشهد: دانشگاه مشهد، ١٣٥٢هـ.ش.)، الصفحة ١١؛ وتعليقه بر حكمة الإشراق، الصفحتان ١٨٣ و ١٩١؛ وتفسير القرآن الكريم (قم: بيدار، ١٣٧٩هـ.ش.)، الجزء ١، الصفحة ٤٩.

(١٦) المشاعر، الصفحتان ١٠ و ١١.

أو قضيــةُ «الإنسان موجود» باعتبارِ صدقِ مفهومِ الإنســان على شخص كـ«عليٍّ»، مثلًا، صادقــةً، فمن الضروريّ بــل بالأولويَّة أن تكون قضيةُ «عليّ هو وجــودُ الإنسان» أو قضيّة «عليّ هو وجود» صادقتين، وهما القضيّتان اللتان يُحمَلُ الوجودُ فيهما على الموضوع من بــاب حملِ «هو هو». وعليه، فما لم يصُحَّ حملُ مفهوم الوجود على الواقع الخارجيّ، مثل «عليّ» في المثال، من بابِ حملِ «هو هو»، لا يمكنُ أن يصُحَّ حملُ مفهومِ الوجودِ على الماهيّة (باعتبــارِ صدقِهــا على عليّ). وبتعبيرٍ آخر، إذا لم تصــدُق قضيَّةُ «عليّ هو وجود»، لا يمكن أن نستنتــجَ من صدقِ الإنسان على «عليّ» صــدقَ قضيَّةِ «الإنسان موجود»، أو «الإنسان لــه وجود». ولكنّنــا نُلاحظُ أنّ صدقَ مفهــوم الإنسان على «عليّ» ينتج لنــا أنّ «الإنسان موجــود» أو «له وجود»؛ إذًا لا بدّ من قبــولِ أنّ عليًا في المثال الذي هو واقع خارجيّ، هو وجود. وعليه، فلمفهوم الوجود مصداق خارجيّ، وهذه هي الدعوى الأولى.

وممّــا تقدَّمَ أعلاه، وبناءً علــى صدق قضيّة «علي وجود» أو «علــي موجود»، يمكن أن نستنتــجَ القضيّــةَ الآتية، «وجــود الإنسان موجــود»، أو أن نستنتجَ قضيّةً عامّــةً هي قضيّةُ «الوجــود موجود»، علــى أن يكون المراد من كلمة «وجود» في هــذه القضيّة هو مصداق مفهوم الوجود، وليس الوجود بما هو مفهوم فحسب، أو فقل، إنّ المراد هو حقيقة الوجود. والآن، وبالمقارنة بين قضيَّة «الإنســان موجود» وقضيَّة «وجود الإنسان موجود» أو قضيَّة «الوجــود موجود»، والمراد فيهــا جميعًا حقيقة الوجود لا مفهومُــه فحسب، وعلى ضوء تحليلِ هذه القضايا، تثبُتُ الدعوى الثانية من الدعويَين المشار إليهما،

> كــون هذا الوجود في الواقع [أي كون حقيقة الوجــود موجودًا] عبارة عن كونه بنفسه موجودًا وكــونِ غيره به موجــودًا، لا أنّ للوجود [أي لحقيقة الوجود] وجودًا آخــرَ زائدًا عليه عارِضًا له بنحوٍ من العروض ولو بالاعتبار... بخلاف الماهيّة (١٧).

وحاصــلُ هــذا التحليلِ والمقارنة هو أنّه عندما نقول، «الوجــود موجود» ويكون المراد من هذا التعبير هو الإشارة إلى حقيقة الوجود التي هي الوجودُ الواقعيُّ الخارجيُّ، الوجودُ الذي يمــلأ العالمَ الخارجيّ ويشغَلُــهُ، وليس بمعنى أنّه شيءٌ له الوجود حتّى نقع في التسلسل بحيثُ يُسأل إذا كان هذا الشيءُ له وجود، وماذا عن وجودِه، «أليس له وجود أيضًا؟» وهكذا... وهذا بخــلاف الماهيّة، فإنّنا عندما نقول «الماهيّة (الإنسان مثلًا) موجودة» فإنّ المعنى المراد هــو أنّ الماهيّةَ صادقةٌ على الواقع الخارجــيّ، لا أنّ الماهيّةَ بنفسِها موجودةٌ في الخارج وهي

(١٧) الشاعر، مصدر سابق، الصفحة ١١.

التي تملأ العالَم وتشغله. وبعبارة أخرى، «الماهيّة تختلف عن الوجود، فالماهيّة ليست هي الواقع الخارجيّ عينه»؛ وذلك لأنّ الماهيّة لها حظّ من الوجود، فقط باعتبار انطباقها على الواقع الخارجيّ وصدقها عليه، وإلّا فإنّها بحدّ ذاتها لا تقتضي الوجودَ ولا يصدُقُ عليها بالضرورة. وعليه فالماهيّةُ بحدّ ذاتها من سنخ المفاهيم، ولا تحظى من الوجود إلّا بمقدار ما تنطبق على المصاديق الخارجيّة الموجودة، وليست عين الخارج ولا ذاته، «إنّ الماهيّات مفهومات كليّة مطابقة لهويّات خارجيّة»[18]، وهذا بخلاف حقيقة الوجود، فهي الوجود الخارجيّ عينًا وذاتًا وليست من سنخ المفاهيم، «إنّه [أي الوجود] من الهويّات العينيّة التي لا يحاذيها أمرٌ ذهنيّ...»[19].

وبناءً عليه، يمكن القول إنّ مفهومَ الوجودِ له مصداقان، وبعبارةٍ أبسط، فيها شيء من التسامح، يمكن أن نقول، إنّ لكلمة «موجود» معنيين، هما:

١. عندما تُطلَقُ هذه الكلمة على الماهيّة فيُقال، «الإنسان موجود»، يكون المرادُ هو أنّ الماهيّةَ لها وجودٌ وهي أمرٌ واقعيّ، أي أنّ في الخارج مصداقًا للمفهوم الماهويّ (الإنسان في المثال)، «ومعنى وجودها في الخارج [أي معنى كون الماهيّات موجودةً في الخارج] صدقُها على الوجودات»[20] وتأمّل في قولِه «صدقُها على الوجودات»، فهو يدلّ على أنّه ليس المراد أنّ الماهيّة هي عينُ الواقع الخارجيّ، وليس بمعنى أنّها عين الواقع الذي يتشكّلُ منه العالمُ الخارجيّ.

٢. المعنى الثاني لكلمةِ وجود هو عندما تُطلَق هذه الكلمةُ على حقيقةِ الوجود، فيُقال، «الوجود موجود»، ففي هذه الحالة يُراد منها حقيقة الواقع الخارجيّ الذي يملأ العالَمَ الخارجيّ ويشغَلُهُ، «إنّ وجودَ كلّ شيءٍ ليس إلّا حقيقةُ هويّته... ومصداقُ الحكم بالموجوديّة على الأشياء ومطابقُ القول فيها هو نحوُ هويّتها العينيّة»[21] ولسنا في نسبتنا هذا

(١٨) **الأسفار**، مصدر سابق، الجزء ٩، الصفحة ٢.

(١٩) المصدر نفسه، الجزء ٩، الصفحة ١٨٥.

(٢٠) **الأسفار**، مصدر سابق، الجزء ٥، الصفحة ٢؛ وتجد المضمونَ نفسَهُ في مواردَ أخرى في كلمات ملّا صدرا؛ انظر مثلًا، المصدرَ نفسه، الجزء ٣، الصفحتان ٣٢ و ٣٣؛ المصدر نفسه، الجزء ٤، الصفحات ٢٠٠ و ٢٠١ و ٢٢٧؛ **المشاعر**، مصدر سابق، الصفحتان ١٠ و ١١؛ **مجموعه رسائل فلسفى صدر المتألهين**، الصفحة ٣٢٩ و ٣٣٠؛ **شرح الهداية الأثيريّة** (طبعة حجرية)، الصفحة ٣٠٢؛ **تعليقه بر شفا**، الجزء ١، الصفحات ٦٧٢، ٦٧٦، و ٦٨٢؛ المصدر نفسه، الجزء ٢، الصفحتان ٨٣٦ و ١٠٦٩؛ **تعليقه بر حكمة الإشراق** (طبعة حجرية)، الصفحتان ١٩٨ و ٢٥٠؛ **شرح أصول الكافي** (طهران: مكتبة المحمودي، ١٣٩١هـ.ش.)، الصفحة ٢٣٥.

(٢١) **الأسفار**، مصدر سابق، الجزء ١، الصفحة ١١٧؛ وقد استعملَ ملّا صدرا كلمةَ وجودٍ بهذا المعنى في مواردَ عدّة من كلماته، حيث لا يقصد معنى الصدق والانطباق على الواقع الخارجيّ، ومن ذلك قوله، «إنّما حظّها من الوجود انتزاعُها بحسب العقل من الوجودات التي هي الموجودات العينيّة [أي هي الواقعيّات الخارجيّة]» (المصدر نفسه، الجزء ٢، الصفحة ٢٩٦)؛

الـكلام إلى مـلا صدرا نريد أن نقوّله ما لا يريد قوله، بل هو يلتفت إلى هذا التمايز في المعنى ويشير إليه بقوله،

إنّ الموجـود قد يُطلَـقُ على نفسِ الوجود [أي الواقعيّة الخارجيّة] وقد يُطلَقُ على الماهيّة الموجـودة. والموجودُ بالحقيقـة هو القسـم الأول... دون الماهيّة... فإذا أُطلِـقَ عليها لفظُ «الموجود» فإنّما هو بقصدٍ ثانٍ من جهة ارتباطِها بالوجود [أي من جِهةِ صدقِها على الواقعيّة واتّحادها معها][٢٢].

## ٥. المقارنة

يتّضِـحُ من الكلام المتقـدِّم أنَّه بناءً على القولِ بأصالة الماهيّة، فـإنّ هذه الأخيرةَ موجودةٌ في الذهن وموجودةٌ في الخارج. والقولُ بأصالةِ الوجود، مؤدّاهُ عدَمُ إمكان العثورِ على الماهيَّةِ خـارجَ مجالِ الذهنِ - حيثُ إنّ الواقعَ الخارجيّ هو غير ماهـويّ. وبالتالي، فإنّ محلَّ الماهيّة وصقعَ وجودِها هو الذهنُ فقط؛ وذلك لأنّها من عالم المفاهيم وسِنخها، كما أنّ محلَّ الوقائع والواقعيّـات هو العالم الخارجـيّ[٢٣]، ولا يمكن لأيّ واقع خارجـيٍّ أن ينتقلَ إلى عالم الذهن بنفسـه، أي أن يوجَـدَ في الذهـن كما هو موجودٌ في الخَـارج. نعم إنّ أقصـى ما يمكن أن يحضُـرَ في الذهن ممّا يرتبطُ بالواقع الخارجيِّ هو الصورة المطابقة للأصل عنه، وعندما تحضُر هـذه الصـورةُ في الذهن يمكن أن تُحمَل عليهـا المفاهيم الثبوتيّة. إذًا، بنـاءً على نظريّة أصالة الماهيّـة تكـون العلاقة بين الماهيّة في الذهن والماهيّة في الخارج هـي علاقةٌ بين طرفَيْ حقيقةٍ واحـدةٍ موجودةٍ في محلّين؛ وأمّا في نظريّة أصالة الوجود فإنّ العلاقة هي العلاقةُ بين الشيءِ وبـين صورَتـهِ المطابِقةِ له، فليست الماهيّةُ سوى صورةٍ فحسـب[٢٤]. وتصلُ درجةُ الصدقِ

وقولُـهُ، «إنّ الصادرَ عن المبـدَإ الأوّل والموجود بإبداعه إنّما هو وجودُ الشيءِ الذي هو نفسُ هويّته لا ماهيّتُه الكلّيّة» (المصدر نفسـه ، الجـزء ٢ ، الصفحة ٣٩٨)، وقوله، «اعلم أنّ الموجود بالحقيقة من كلّ أمر... هو وجوده الخاصّ به ومعنى موجوديّة المعـاني والمفهومات هو كونُها صادقةً عليها محمولةً لهـا... فمعنى كون الإنسان موجودًا عند التحقيق عبارةٌ عن كون بعض الوجودات محمولًا عليه أنّه إنسان» (المصدر نفسه، الصفحة ٨٣٦)؛ وقولُهُ، «الموجود بالذات هو الشخص» (**تعليقه بر حكمة الإشراق**، مصدر سابق، الصفحة ٤٩).

(٢٢) **الأسفار**، مصدر سابق، الجزء ٦، الصفحة ١٦٣.

(٢٣) لمزيد من التوضيح، انظر، **رسالة بسيط الحقيقة ووحدت وجود**، الصفحة ٤٤، وانظر بشيء من التلخيص، علي المدرس الزنوزي، **بدايع الحكم** (طهران: الزهراء، ١٣٧٦)، الصفحة ٢١٢.

(٢٤) وبحسـب تعبير ملّا صدرا، «المحكيّ هو الوجود والحكاية هي الماهيّة» (**الأسفار**، مصدر سابق، الجزء ١، الصفحة ٤٠٣)؛ و«إنّ ماهيّـة كلّ شيء هي حكاية عقليّة عنه وشبح ذهنيّ لرؤيته في الخارج» (**الأسفار**، مصدر سابق، الجزء ٢، الصفحة ٢٣٦)؛ «المشهود هو الوجود والمفهوم هو الماهيّة» (المصدر نفسه، الصفحة ٣٤٨). وانظر ما يشبه هذه النصوص أيضًا في، **الأسفار**، الجزء ١، الصفحات ١٩٨، ٢٢٠، ٢٤٨ و ٢٠٤؛ **الشواهد الربوبيّة**، مصدر سابق، طبعة بنياد...، الصفحة ٥٥ وطبعة مركز نشر دانشگاهى، الصفحة ٤٠ و ٤١؛ **المشاعر**، الصفحة ٤؛ **إيقاظ النائمين** (طهران، انجمن حكمت وفلسفه إيران،

والمطابقة بين الأصل والصورة إلى حدٍّ يدعو دائمًا إلى الخلط بينهما في الأحكام، بحيث يعتقد كثيرٌ من الناس أنّ الصورةَ هي الأصل وهي الموجود الذي يملأ العالمَ الخارجيّ، بينما الواقع غير ذلك؛ وبعبارة أخرى، قولنا إنّ الماهيّةَ موجودةٌ معناه أنّها منطبقةٌ على الوجود الخارجيّ وحاكيةٌ عنه، ومن الخطإ الاعتقادُ أنّها هي الموجودُ الذي يشغلُ العالمَ الواقعيَّ في الخارج، «إنّ وجودَ المُمكن عندنا موجودٌ بالذات والماهيّةُ موجودةٌ بعينِ هذا الوجود بالعرض؛ لكونه مصداقًا لها[٢٥]».

## ٦. توضيحُ الدعوى بلغةِ المُصطلح

قُلنا، إنّ الماهيّة ليست سوى صورةٍ للعالمِ الموجودِ في الخارج، ولمّا كانت المطابقة بينهما تامّةً، يشتبهُ الأمرُ على العقلِ الذي يتعامَلُ مع الأشياء وماهيّاتها فيعدّ الصورةَ هي الأصل ويعطيها أحكامَه، ويعتقد وجودَها أيضًا. ولا ينحصرُ هذا النوع من الاشتباه بهذه الحالة، فهناك حالاتٌ أخرى يجري فيها هذا التعميمُ الخاطئ لأحكام شيءٍ إلى شيءٍ آخر. وبشكلٍ عامّ عندما يكون عندنا شيئان توأمان أحدُهما مطابقٌ للآخر تمامًا، فإنّ أحكامَ أحدهما تُنسَبُ خطأً إلى الآخر، استنادًا إلى هذا التطابقِ بينهما. مثلًا، إذا افترضنا وجودَ توأمين كـ (A) و (B) وكان أحدُهما، ولنفرض أنّه (A) له وصفٌ خاصٌّ به هو (C)، فإنّ الإنسان يعتقدُ خطأً واشتباهًا أنّ (B) له الوصف (C) أيضًا، كما يحكم أنّ (A) له الحكم (C)، مع أنّ المحمولَ المذكور خاصٌّ بالأخير فقط؛ ولكن وبسبب التطابق بين (A) و (B) يُعمَّم حكمُ أحدهما على الآخر، وعندما يكون المحمول (C) خاصًّا بـ (A) فإنّ حملَهُ عليه هو حملٌ حقيقيّ، وأمّا حملُهُ على توأمه الآخر فما هو إلّا خطأٌ أو تعميمٌ افتراضيٌّ ومجازيّ. ومثلُ هذا التعميم في الحمل يُسمّى بالحمل المجازيّ أو المجاز في الإسناد بحسب مصطلح البلاغيّين. وفي الفلسفة يُسمّى المجازُ الإسناديُّ حملًا «بالعرض»، ويقابله الحمل «بالذات»، فيُعبِّرون عن ما تقدَّمَ بقولهم، (B) هي (C) أو تَثْبُت لها (C) بالعَرَض أو «بالمجاز»، و (A) هي (C) أو لها (C) بالذات أو «بالحقيقة»، أو يقولون: (A) هي واسطةٌ في العروض، أو حيثيّةٌ تقييديّة في حمل (C) على (B) أي أنّ سبَبَ حملِ (C) على (B) هو الاتّحاد بين الموضوعَين، (A) و (B)، في جميع الأحكام والمحمولات غير المحمول مورد

١٣٦١هـ.ش.)، الصفحة ١٣٠؛ رسائل فلسفي، المسائل القدسيّة، الصفحة ٥٥ و ٦٢؛ تعليقه بر شفا، الجزء ١، الصفحات ٦٢ و ٥٩٣ و ٥٩٨.

(٢٥) المشاعر، مصدر سابق، الصفحة ٥٤ و ٥٥.

البحث، بينما الواقعُ كما هو الفرض مُخالفٌ لهذا الاشتباه الذي يَقَعُ فيه العقل أثناء التعامل مع الظواهر والأشياء. ومثلُ هذا الاشتباه أو التسامح كثيرٌ في اللغة، فيُقال مثلًا، «فَتَح نادر شاه الهند»، فيُنسَبُ فعلُ الفتح إلى نادر شاه، بينما من قامَ بالفتح هو عسكرُهُ وجنودُهُ، ولكن لمـّا كان العسكرُ مُنفِّذًا لأوامر الحاكم، فإنّ أفعالَهُ تُنسَب إلى قائده حتّى لو لم يكن مشاركًا سوى في إصدار الأمر، ومثلُ هذا يقَعُ أيضًا عندما يكون لدينا جسمان متساويان في الحجم فنقول، «الجسمان متساويان» والصحيح هو تساوي الحجمين وليس تساوي الجسمين، ولكن يُنسب التساوي إلى الجسم، لأنّه لا يوجد جسمٌ من دون حجم، ولا حجمٌ من دون جسم، ولأجل هذا الترابطِ في الوجودِ بين الجسم والحجم، تُنسَبُ أحكامُ الحجمِ إلى الجسم، ويقال، «الجسمان متساويان»،

والمراد من «ما بالعَرَض» أنْ يكونَ اتّصافُ الموصوف بالحكم المذكور له مَجازيًا لا حقيقيًا، إلّا أنّ له علاقةَ اتّحاديّة أو غيرها [أي غير اتّحاديّة] مع ما يكون موصوفًا به حقيقةً، كاتّصافِ الجسمِ بالمساواة وعَدَمِها بواسطةِ اتّحاده بالمقدار[٢٦].

بالنظر إلى ما تقدَّم أعلاه، يمكن القول، «إنّ الماهيّة موجودة بالعرض والمجاز»، وبالاصطلاح الفلسفيّ هي اعتباريّة، «والأمر غير الماهويّ الذي هو المصداق الحقيقيّ لمفهوم الوجود – أي حقيقة الوجود – موجودٌ بالذات وبالحقيقة»، وبحسب الاصطلاح الفلسفيّ، هو الأصيل، وهذه الحقيقة لـمّا كانت مصداقًا للماهيّة، فإنّ الوجودَ يُحمَلُ على الماهيّة تبعًا لها. وبعبارةٍ مختصرة، إنَّ الواقع الخارجيَّ الأصيل، هو حقيقةٌ بذاتها نقيضٌ للعَدَم، وليس نقيضُ العدم أو المتحقّقُ في الخارج هو الماهيّة، إذ ليست الماهيّة سوى أمرٍ اعتباريٍّ، ووجودُها مجرَّدُ افتراضٍ ذهنيٍّ ليس إلّا.

وقد اتّضح أيضًا، أنّ مُصطلحَ «أصالة» في عبارة «أصالة الوجود واعتباريّة الماهيّة»، يُراد منه «الموجودُ الحقيقيّ وبالذات»، كما أنَّ المراد من مصطلح «اعتباريّة...» هو «الوجودُ المجازيُّ وبالعَرَض»، وأخيرًا اتّضحَ أنّ المراد من كلمة «موجود» هو الواقع الخارجيّ؛ أي ما يملأ العالم الخارجيَّ، ولا يُراد منه مفهومٌ ينطبق على الواقع الخارجيّ.

(٢٦) الأسفار، مصدر سابق، الجزء ٢، الصفحتان ٢٨٦، ٢٨٧؛ ويقول في محلٍّ آخر، «إنّ ما 'بالعَرَض' هو ما 'بالمجاز' عند المحقّقين» (المصدر نفسه، الجزء ٥، الصفحة ٢٩٨).

## ٧. الوقايةُ من الخطإ

حاصـلُ ما تقدَّمَ هو أنّ الماهيّـةَ بالمعنى الأوّل موجودةٌ حقيقةً وبالـذات، وأمّا بالمعنى الثاني فليست موجودة، إلّا بالعَرَض والمَجاز. وبالتالي، فإنّ محلَّ الماهيّة وصقعَ وجودِها هو الذهن وشيئيَّتَهـا مفهوميّـةٌ فحسب، وشأنَها الحكايةُ عن الواقع الخارجـيّ ونصيبَها من هذا الواقع هـو صدقُها الحقيقيُّ عليه فحسب، وبتعبيرِ ملّا صـدرا، اتّحادُها به وليس كونُها عين الواقع الخارجي أو كونه عينها،

> إنّمـا حظّها [أي حـظّ الماهيّات] مـن الوجود انتزاعها بحسـب العقل من الوجـودات التي هي الموجودات العينيّة واتّحادها معها[٢٧].

ومن هنا، لا ينبغي الوقوعُ في خطإِ استنتاجِ أنّ الماهيّةَ هي الواقعُ الخارجيّ من اتّحادها به وصدقِهـا عليه، وبحسب عبارة المنطق، إنّ قضيّةَ «إذا كانت الماهيّة بالمعنى الأوّل موجودة، فهـي بالمعنى الثـاني موجودة أيضًا» غير صادقة. فإنّه وتبعًا لذلـك لا تصحُّ أيضًا قضية، «إذا كانـت الماهيّـة بالمعنى الثاني غير موجـودة، فإنّها بالمعنى الأوّل غير موجـودة»؛ وذلك لأنّ العلاقةَ بـين هاتين القضيّتين علاقةُ عكسِ النقيض، وصدقُ أيّـة واحدةٍ من هاتين القضيّتين يُـلازمُ صـدقَ الأخرى. وبالتالي لا ينبغي الحكـمُ بعدمِ صدقِ الماهيّة علـى الواقعِ الخارجيِّ وتبريرُ ذلك بعدَمِ كونِها عين الواقع الخارجيّ.

وهذا المطلب هو من بين ما أشار إليه ملّا صدرا، أو صرّح به أحيانًا. وينطلقُ في توضيحه لهذا الأمر من شرح المقصود من وجود الماهيّة، فيقول، «فمعنى كون الإنسان موجودًا عند التحقيق عبارةٌ عن كونِ بعض الموجودات محمولًا عليه، 'أنّه إنسان'»[٢٨].

ثـمّ يشرح أنّ الوجود بالمعنى المذكور أعلاه، لا يستلـزمُ الوجودَ بمعنى الواقع الخارجيّ، ويقـول، «كونُ زيدٍ... إنسانًا [أي محمـولًا عليه 'أنّه إنسان'] لا يُوجِبُ كونَ معنى الإنسان من حيث نفسُ معنـاه موجودًا، فإنّ مصداق موجوديّةِ الشيء ومطابقه ومِلاكه هو وجودُه لا نفسه»[٢٩].

هـذا، ولكنّ عـدمَ الالتفاتِ إلى هذه الإشـارات من ملّا صـدرا، أدّى إلى تفسيرِ كلامِهِ

(٢٧) الأسفار، مصدر سابق، الجزء ٢، الصفحة ٢٩٦.
(٢٨) تعليقه بر شفا، مصدر سابق، الجزء ٢، الصفحة ٨٣٦.
(٢٩) المصدر نفسه، الجزء ٢، الصفحتان ٨٣٦ و ٨٣٧.

وتأويلِهِ بشكلٍ خاطئ، يتراوحُ بين التفريط والإفراط، وهو ما يستحقُّ أن يُشار إليه لتصويب الموقف.

## ٨. التفسيرُ التفريطيُّ ونقدُهُ

وقــع الأستاذ فيّاضيّ، أستاذ الفلسفة في الحــوزة العلميّة في قم، في الخطإ في تفسيرِ مقصودِ مــلا صدرا، من مسألة أصالة الوجــود واعتباريّة الماهيّة. حيث يشرح دعوى أصالة الوجود واعتباريّة الماهيّة على النحو الآتي: كما أنّ وجودَ الشيء هو عينُ واقعِه الخارجيّ، فإنّ ماهيَّتَهُ أيضًــا هي الواقعُ الخارجيّ نفسه، وبالتالي فإنّ كلًّا منهما موجودٌ بالمعنى الثاني. وباختصار، إنّ الواقع الخارجيّ هو الوجود وهو الماهيّة في آنٍ واحد،

> فالحــقُّ... ما قوّيناه، من تحقُّقِ كلٍّ من الوجود وماهيَّتِهِ في الخارج بوجودٍ واحد، بمعنى أنّ الماهيّةَ في الخارج عينُ الوجود وإن كان غيره في الذهن[٣٠].

ثمّ يقرِّرُ أنّ تحقُّقَ هذا الـمُدّعى يمكن أن يُفتَرَضَ على نحوين:

١. أن يُفترضــ أنَّ كلَّ واقع خارجيٍّ هو مُركَّبٌ من واقعَين، أحدُهُما هو واقعُ وجودِه، والآخــرُ واقِعُ ماهيَّتِه. ومعنى هذا أنّ كلًّا من الوجــود والماهيّة أصيلٌ، وهذا ما ثَبَتَ بالدليل بُطلانُه عند الفلاسفة.

٢. النحــو الثاني المتصوَّر هــو أن نفترضَ أنّ الواقعَ الخارجيّ واحــدٌ وبسيط، ولكنّه في عــينِ وحدته وبساطته وجودٌ للوجود وللماهيّة في وقت واحدٍ. وهذا الفرض لا محذور فيه في حدّ نفسه.

ويُستدلُّ لإثباتِ هــذه الفرضيّة الأخيرة بما يأتي: ينطبقُ مفهوم الوجود، من دون شكٍّ، على الواقع الخارجيّ حقيقةً وبالذات، ومثلُه في ذلك مفهوم الماهيّة أيضًا؛ إذًا، فكما نستنتجُ مــن صدقِ مفهوم الوجود علــى هذا الواقع أنّه وجــودٌ له، فكذلك ينبغــي أن يُستدَلّ على وجــود الماهيّــة من صدق المفهوم الماهــويّ عليه. وبعبارة أخرى، كمــا نستدِلّ على وجود

(٣٠) نهاية الحكمة، تصحيح وتعليق غلام رضا فيّاضيّ (قم: مؤسسه آموزشي وبجوهشي إمام خميني، ١٣٧٨)، الجزء ١، الصفحة ٤٥، التعليقة رقم ١٤؛ ويقول في محلّ آخر، «إنّ الحقّ في هــذه المسألة أنّ الوجودَ والماهيّةَ كليهما موجودان، بمعنى أنّ لكلّ منهمــا الواقعيّــةَ العينيّة» (المصدر نفسه، الجزء ١، الصفحتان ٤٣ و ٤٤، التعليقة رقم ٩. ويقول أيضًا، «بل بمعنى أنّ الواقعيّة الخارجيّة، وهي واحدة، مصداقٌ حقيقيٌّ لمفهوم الوجود، كما أنّها مصداقٌ حقيقيٌّ لمفهوم الماهيّة» (المصدر نفسه، الصفحتان ٤٤ و ٤٥، التعليقة رقم ٩.

الوجود بالمعنى الثاني بوجوده بالمعنى الأوّل، فكذلك ينبغي أن نستدلّ على وجود الماهيّة بالمعنى الثاني بوجودها بالمعنى الأوّل[٣١].

وهنا يتوجّهُ السؤال الآتي: إذا كان الواقعُ الخارجيُّ هو الوجود وهو الماهيّة في آنٍ معًا، فلماذا يجري الإصرارُ في مدرسة الحكمة المتعالية على التصريح بالقول بأصالة الوجود واعتباريّة الماهيّة؟! وربّما يُجاب عن هذا السؤال بالقول إنّ الماهيّة موجودةٌ في الخارج حقيقةً بالوجود وتبعًا له، وليس وجودُها مجازيًّا.

ويتجدّدُ السؤال، هل يمكن أن توجد الماهيّةُ حقيقةً بالوجود ثمّ تكون مع ذلك اعتباريّة؛ أي موجودةً بالعَرَض؟ والجواب عن هذا السؤل بالإيجاب. رغم وجود الماهيّة اعتبارًا وبالعَرَض، إلّا أنّها موجودةٌ حقيقةً بوجودِ الوجود. وعليه فليس المُراد من كلمة «بالعَرَض» معنى «المجاز» و«الواسطة في العروض والحيثيّة التقييديّة». إذًا، ما هو المعنى المُراد؟ المُراد هو: «الواسطة في الثبوت والحيثيّة التعليليّة» ولكن الحيثيّة التعليليّة التحليليّة وليس الخارجيّة.

وممّا تقدّم كلّه يتبيّن أنّ العمدة في استنتاج الوجود الخارجيّ للماهيّة هو الاعتماد على صدقها الحقيقيّ على الوجود الخارجيّ، وهذا هو الخطأ الذي حذّرنا منه مطلع هذه الفقرة. ويمكن إجمال ما في هذه النظريّة بما يأتي:

١. إنّ التفسيرَ المعروضَ أعلاه هو من التفسير الذي لا يرضى به صاحب النص؛ وذلك، أوّلًا، لأنّ ملّا صدرا، وعلى الرغم من قبوله لوجود الماهيّة بالمعنى الأوّل، أي بمعنى انطباقها حقيقةً وواقعًا على الواقع الخارجيّ، إلا أنّه يُصرّح بعدَم وجودِها بالمعنى الثاني، إلّا مَجازًا وبالعَرَض. وثانيًا، إنّ صاحبَ التفسيرِ نفسَهُ يُقرُّ بأنّ هذا التفسير لأصالة الوجود واعتباريّة الماهيّة، هو عينُ النظريّة المشّائيّة في وجودِ الكلّيّ الطبيعيّ في الخارج، والمشكلةُ في هذا التفسير من هذه الناحية هي أنّ ملّا صدرا ينقل رأيَ المشّائين ويعترضُ عليه ويشرحُ وجهةَ

(٣١) يقول ملا صدرا في هذا السياق، «إنّ الصوادر بالذات هي الوجودات لا غير، ثمّ العقل يجد لكلٍّ منها نُعوتًا ذاتيّة كليّة عن نفس تلك الوجودات محمولة عليها من دون ملاحظة أشياء خارجة عنها وعن مرتبة قوامها، تلك النعوت هي المسمّاة بالماهيّات.» (الأسفار، مصدر سابق، الجزء ١، الصفحة ٤١٥) ويقول في محل آخر، «إنّ كلّ هويّة وجوديّة مصداق بعض المعاني الكليّة في مرتبة وجودها وهويّتها وهي المسمّاة في غير الواجب بالماهيّة» (المصدر نفسه، الجزء ٦، الصفحة ٢٦٥)؛ وكذلك يقول، «كل وجود يصدق عليه ويتّحد به عدّة من المفهومات بعضها في مرتبة الهويّة الوجوديّة ويقال له الذاتيّ» (تعليقه بر شفا، مصدر سابق، الجزء ٢، الصفحة ٨٠٠) «الماهيّةُ بمنزلة معنًى لازم للوجود يكون مصداقُهُ نفسُ ذلك الوجود» (تعليقه بر حكمة الإشراق، مصدر سابق، الصفحة ٢٥٢). وفي كتبَ ملّا صدرًا عبارات عدّة بهذا المعنى، ومنها كلّ الموارد التي يتحدث فيها عن حكاية الماهيّة عن الوجود.

نظرِه التي تختلف عن وجهة نظر المشّائين في أنّ ما هو موجودٌ في الخارج، حقيقةً وبالذات، هو هويّةُ الشيء وشخصُهُ وليس الكلّيّ الطبيعيّ، وأمّا الكليُّ الطبيعيُّ فهو موجودٌ بالمَجاز والعَرَض،

فالحقُّ أنّ مثلَ هذه المفهومات الكليّة والطبايع التصوُريّة موجوداتٌ بمعنى اتّحادها مع الهويّات الوجوديّة... لا كما يقوله الشيخ، إنّها، وإنْ لم تكن من حيث ذاتُها موجودةً ولا معدومةً، لكنّها موجودةٌ في الواقع، بل [الحقُّ أنّ] معنى موجوديَّتها اتّحادها بالموجودات[٣٢].

وثالثًا، لقد تقدّمت الإشارة إلى تصريح ملا صدرا، بأنَّ المُراد من «بالعَرَض» هو «بالمجاز» والواسطةُ في العروض والحيثيّة التقييديّة، وليس كما وَرَدَ في التفسير أنّ المُرادَ هو توسُّط الوجود في الثبوت والحيثيّة التعليليّة؛ مهما كانت طبيعةُ التعليل سواءً أكان تعليلًا خارجيًّا أم تحليليًّا. وبعدَ هذا الاختلاف الفاحش، وبعدَ تصريح ملّا صدرا بالاعتراضِ على نظريّة المدرسة المشّائيّة في وجودِ الكلّيّ الطبيعيّ، كيف يمكن القبول بهذا الكلام في تفسير مواقفِ مدرسة الحكمة المتعالية؟

٢. بعيدًا عن مناقشة التفسير المذكور، من جهةِ كونِه تفسيرًا، فإنّه في حدِّ نفسِه غيرُ صحيح؛ وذلك لأمور:

أوّلًا، إنّ صدقَ الماهيّة حقيقةً على الوجود الخارجيّ لا يدُلُّ على وجودها حقيقةً في الخارج، وهذا ليس فقط لَم يثبُتْ، بل لدينا دليلٌ على بطلانه، وقد تقدّمت منّا الإشارةُ نقلًا عن ملّا صدرا إلى أنّ حيثيّة الواقعيّة والخارجيّة هي التشخّص. وعليه، فإنّ الماهيّة يمكن أن تكون موجودةً بالمعنى الثاني، إذا كانت تقبل التشخّص، بينما يتّفقُ الفلاسفة على استحالة اتّصاف الماهيّة بالتشخُّص، فإنّ الماهيّة بحدِّ ذاتها لا تقبل التشخُّص حتّى لو أفاضَ الفاعلُ الوجودَ عليها. ومن هنا، فإنّ المقصود من وصف وجود الماهيّة أنّه بالعَرَض، هو أنّه بالمجاز في مقابل الوجود الحقيقيّ.

ثانيًا، لو كان المُراد من الاتّحاد في التفسير المذكور، هو الاتّحاد في الصدق والانطباق على واقع واحدٍ لكان مقبولًا؛ ولكن ما يُفهَمُ من التفسير المذكور أعلاه هو وجودُ كلٍّ منهما حقيقةً في الخارج، ونحن، كما هو واضح، لا نشهد تمايُزًا في الوجودِ الخارجيّ للأشياء.

(٣٢) تعليقه بر شفا، مصدر سابق، الجزء ٢، الصفحة ٨٣٧.

٣. إنّ قياسَ الماهيّة على الوجود بناءً على صحّة الفرض الثاني، قياسٌ مع الفارق. وتوضيحُ ذلك، إنّ ملّا صدرا لا يكتفي بالاستدلال على أنّ حقيقةَ الوجود هي الواقع الخارجيّ، بمجرّد ادّعاء الصدقِ والانطباقِ المفهوميّ عليه، حتّى يُعمِّمَ ذلك للماهيّة، ويستنتجَ من صدقِها على الواقعِ الخارجيّ وجودَها حقيقةً في الخارج، بل يضيفُ إلى دليله فكرةً أخرى وهي أنّه عندما يكون مفهومُ الوجود قابلًا للحمل بطريقة حمل هو هو، أو بالتعبير الرائج، عندما يكون مفهومٌ مّا منشأً للأثر وطاردًا للعدم عن شيءٍ مّا فإنّه يكون هو الواقع الخارجيُّ عينه. ومن الواضح أنّه يمكن البناءُ على هذه النقطة الأخيرة، واستنتاج تحقّق مفهوم الوجود من صِدقه على الواقعِ الخارجيّ، وهذه الخصوصيّة ليست متوفّرةً في الماهيّة. فمفهومُ الماهيّة ليس فيه ما يدلّ على أنّه مُتشخِّصٌ ومنشأٌ للأثر أو طاردٌ للعدم، حتّى يُستنتَجَ من صدقِه وانطباقِ وجودِه في الخارج وتحقُّقه حقيقةً وبالذات. بل إنّ أقصى ما يُستفاد من صدقِ الماهيّة على الواقع هو كونُها ماهيّةً له وظهورًا له في العقل وصورةً حاكيةً عنه، ومن الواضح أنّ الشيءَ وصورتَهُ ليسا شيئًا واحدًا،

إنّ ما سوى أنحاء الوجود [أي الماهيّات] أعيانٌ ثابتةٌ بالعَرَض تَبَعًا للموجودات وظلالٌ وعكوسٌ حاكيةٌ لها، وحكاية الشيء ليست حقيقة ذلك الشيء[٣٣].

وبالتدقيق في التفسير المتقدّم يتبيّنُ أنّ جذرَ الخطإ وسرَّهُ كامنٌ في عدم التمييز بين المعنيَين المُرادَين لملّا صدرا من كلمة «موجود». والمفسّر يتبنّى المعنى الثاني في تفسيرِه ويبني عليه النتائج التي انتهى إليها، بينما يبدو لنا أنّ ملّا صدرا في استدلالِه يريدُ الوجودَ بمعناه الأوّل؛ وبسبب عدم التمييز بين المعنيين، نجد أنّه بعد افتراض ثبوت الوجود بالمعنى الأوّل للماهيّة، يستنتجُ منه ثبوت الوجودِ بالمعنى الثاني لها، بحيث لا يبدو منه أنّ أحد الأمرين دليل على الثاني، بل يبدو وكأنّه معنىً واحدٌ عُبِّر عنه بطريقتين.

## ٩. التفسيرُ الإفراطيُّ ونقدُهُ

وفي سياق الإشارة إلى الخطإ في تفسيرِ نظريّة أصالة الوجود واعتباريّة الماهيّة، تجدُرُ بنا الإشارة إلى خطإ يُلاحَظ في كلام أستاذنا الشيخ مصباح. وذلك أنّنا أشرنا في ما تقدَّم إلى أنّ المُراد من مصطلح «أصيل» هو الموجود بالذات، والمُراد من مصطلح «اعتباريّ» هو الموجود بالعَرَض، والمُراد من مصطلح «موجود»، المقترن بهذين المصطلحَين، أحدُ المعنيَين

(٣٣) الأسفار، الجزء ١، الصفحة ٣٠٤.

المحتملَين وهو المعنى الثاني وليس المعنى الأوّل. هذا ولكنَّ الأستاذ مصباح يرى أنّ المقصود من كلمة «موجود» هو المعنى الأوّل وليس الثاني، وبالتالي فإنّ كلمة «أصيل» تعني، وفق تفسيره، ذلك الشيء الذي يصدُقُ على الواقع الخارجيّ حقيقةً وبالذات، والمُراد من «اعتباريّ» ما يصدُق على الشيءِ اعتبارًا وبالعَرَض. وتبعًا لذلك، فإنّ المقصود من عبارة، «الوجود أصيل والماهيّة اعتباريّة»، هو أنّ مفهوم الوجودِ ينطبقُ على الواقع الخارجيّ حقيقةً وبالذات، وأمّا المفهوم الماهويُّ فإنّه ينطبق عليه مجازًا وبالعَرَض، والمقصود، من عكسِ العبارةِ، عكسُ المعنى المذكور، وبحسب تعبيرِ الأستاذ مصباح،

هل الواقعُ الخارجيُّ هو مصداقُ ومحلُّ انطباق المفهوم الماهويّ، ولا ينطبقُ عليه مفهومُ الوجود إلّا بالعَرَض، أم العكس هو الصحيح؟ أي إنّ الواقعَ الخارجيَّ هو مصداقُ ومحلُّ انطباقِ الوجود حقيقةً ولا تصدُقُ عليه الماهيّةُ إلّا بالعَرَض؟ وبعبارةٍ أخرى، هل الواقعُ الخارجيُّ هو مصداقٌ بالذات للماهيّة أم للوجود [٣٤]؟

وهنا يُطرَحُ سؤالٌ وهو، ما الذي يدعونا إلى التمييزِ بين الوجودِ والماهيّة في الأصالة والاعتباريّة؟ ألا يمكنُ أن يكون الواقعُ الخارجيُّ رغم وحدَتِه وبساطته مصداقًا حقيقيًّا وبالذات لكلا المفهومَين؟ ويجيبُ الأستاذ مصباح على هذا السؤال بالآتي،

> تغايرُ الوجودِ والماهيّة تغايرٌ ذهنيٌّ... وأمّا خارجَ عالم الذهن، فإنّ هاتين الحيثيّتين من حيثُ الهويّة الخارجيّة متّحدتان، وبالتالي لا يمكن الحكم بأصالة كلّ منهما وتحقّقه في الواقع الخارجيّ [٣٥].

ويمكن تقريرُ هذا الدليل بنحوين، هما:

١. المقصود من «الحيثيّتين» هو مفهومُ الوجودِ والمفهومِ الماهويِّ، والمُراد من «الهويّة الخارجيّة» للحيثيّتين هو مصداقُهما. وعلى ضوء ذلك يكون المُراد من قولِه، «فإنَّ هاتين الحيثيّتين من حيثُ الهويّة الخارجيّة متّحدتان» الحكمُ بالاتّحاد المصداقيّ بينهما، أي وجودُ مصداقٍ واحدٍ وبسيطٍ لهما. وبناءً على هذا يكون مضمونُ الدليل ومؤدّاه، لمّا كان المصداقُ الخارجيّ واحدًا وبسيطًا، وهو مصداقٌ لكلا المفهومَين، فلا يمكن أن يُحمَلَ عليه كلٌّ منهما بالحقيقة وبالذات، وبعبارةٍ أخرى، لمّا كان الواقع الخارجيُّ واحدًا وبسيطًا، فلا يمكن أن

(٣٤) الشيخ محمد تقي مصباح، آموزش فلسفه [تعليم الفلسفة]، الجزء١، الصفحتان ٣٤٠ و٣٤١. وهذا الكتاب مُترجَمٌ إلى اللغة العربيّة ومنشورٌ بعنوان 'المنهج الجديد في تعليم الفلسفة'، ولم نرجع إليه لأنّ الكاتب يُدقّق في العبارةِ ويحاكمها كلمةً كلمة، وحرفًا حرفًا.

(٣٥) آموزش فلسفه، مصدر سابق، الصفحة ٣٣٩.

يكون مصداقًا حقيقيًّا وبالذات لكلا المفهومَين. ومن الواضح أنّ هذا التقرير للدليل لا يتمّ؛ وذلك لأنّه مصادرةٌ على المطلوب، فهو يُشبِهُ قولَنا في الجواب عن سؤال، «لماذا الذهب أصفر؟»، «لأنّ الذهب أصفر».

٢. والتقرير الثاني لهذا الدليل هو أن يكون المقصودُ من «الهويّة الخارجيّة» للحيثيّتين هو واقعُهما؛ أي إنّ البحث هو عن الواقع الخارجيّ للوجود والواقع الخارجيّ للماهيّة، وبالتالي يكون المُراد من عبارة، «فإنّ هاتين الحيثيّتين من حيث الهويّة الخارجيّة متّحدتان» هو الحكمُ باستحالة التغاير بين واقع وجودِ الشيء وواقعِ ماهيّته. وبحسب التعبير المشهور، التركيب الواقعيّ للشيء بين الوجود والماهيّة مُحال. وبناءً على هذا التفسير، يمكن عرض الدليل على النحو الآتي،

١. لمّا كان التركيبُ الواقعيُّ للشيء بين الوجودِ والماهيّةِ مُحالًا، كان الواقعُ الخارجيُّ لأيّ شيءٍ إمّا وجودُهُ وإمّا ماهيّتُهُ.

٢. ولمّا كان الواقعُ الخارجيُّ للشيء هو حقيقةُ وجوده وليس ماهيّته، فلا يمكن أن يكون مصداقًا حقيقيًّا وبالذات للمفهوم الماهويّ، ولا يمكن أن يكون سوى مصداق له بالعَرَض والمَجاز. والعكس صحيحٌ أيضًا؛ إذا كان الواقع الخارجيُّ للشيء هو ماهيّتُهُ، كان مصداقًا حقيقيًّا للماهيّة ولا يكون مصداقَ الوجود إلّا بالعَرَض والمجاز. بتعبير الأستاذ مصباح،

إذا افترضنا بإزاء كلٍّ من المفهومين حيثيّةً واقعيّةً وخارجيّةً؛ أي قلنا إنّ كلًّا من المفهومين يحكي عن واقع خارجيٍّ مغاير للآخر؛ ولكنّه متّحد معه، وبعبارة أخرى، إذا افترضنا أنّ الموجود مركّبٌ في الخارج من كلٍّ من الوجود والماهيّة تركيبًا خارجيًّا وواقعيًّا، فمعنى هذا الكلام هو أصالة كلٍّ من الوجود والماهيّة، وهذا الكلام غير صحيح على الإطلاق.

وهنا يردُ إشكالٌ مقدّرٌ وهو، بناءً على هذا التفسير، يلزَمُ على القولِ بأصالة الوجود واعتباريّة الماهيّة، عدَمُ صدق الماهيّة على الواقع الخارجيّ إلّا بالعَرَض والمجاز، وبالتالي فإنّ ماهيّةً كالإنسان مثلًا لا تنطبق على مصداقها الخارجيّ كزيد إلّا بالعَرَض والمجاز، وعليه يجوز أن تنطبقَ أيّةُ ماهيّة على أيّ واقع ما دام الأمرُ مجازيًّا، بينما نلاحظ أنّ الأمر ليس على هذا النحو. ويجيب الأستاذ بأنّه على الرغم من عدم صدقِ المفهوم الماهويّ على الواقع الخارجيّ - أي محتواه - حقيقةً وبالذات، إلّا أنّها تصدق على حَدِّه حقيقةً وبالذات، ومن الواضح اختصاصُ كلّ مجموعةٍ من الواقعيّات بحدٍّ خاصٍّ، يختلفُ عن حدود غيرِها من المجموعات، كما أنّ من الواضح إمكان حمل الماهيّةِ على واقعٍ دون غيره، وبواسطة

صدقِها على الحدّ حقيقةً وبالذات، تصدق على محتوى الحدّ مجازًا وبالعَرَض،

> إنّ معرفة الماهيّات تعني معرفة قوالب الموجودات وحدودها التي تنعكس في الذهن وليس معرفة محتواها الواقعيّ الخارجيّ [٣٦].

ويُلاحَظُ في هذا التفسير عينُ ما تقدَّمَ في التفسير السابق، وهو استنتاجُ عدَمِ وجودِ الوجود أو الماهيّة بالمعنى الثاني، من عدَمِ وجودِهما بالمعنى الأوّل. وبعبارةٍ أخرى، يُستنتَجُ من عَدَمِ كَوْنِ الواقعِ الخارجيِّ ماهيّةً لشيءٍ من الأشياء، عدمُ صدق الماهيّة عليه إلّا بالعَرَض والمجاز، والأمر عينُهُ يُقالُ على الوجود. وهذا هو الخطأُ الذي ألفتنا إليه ونحن بصددِ معالجَتِه. وعلى أيّ حال، فإنّ في هذا التفسير ما يأتي:

١. في هذا التفسير ما تقدَّمَ في التفسير السابق، وهو أنّه تفسيرٌ للنصّ بما لا يرضى به صاحبُ النصّ؛ وذلك لأنّه، وكما مرَّ سابقًا، إنّ محلَّ البحث عند الميرداماد وملّا صدرا، هو البحث والنقاش في أصالة الوجود واعتباريّة الماهيّة والعكس، لا في صدقِ مفهوم كلٍّ منهما على الواقع الخارجيّ وعدم صدقِه. أو فَقُل، إنّ النزاعَ هو في وجود الماهيّة أو الوجود أو عدم وجودِهما بالمعنى الثاني، لا في وجودِهما أو عدم وجودهما بالمعنى الأوّل.

ثم إنَّ ملا صدرا نفسَهُ، يُصرِّحُ في مواردَ عدَّة، بصدقِ الماهيّة على الواقع الخارجيِّ حقيقةً وبالذات. وبالتالي لا تَنافيَ، من وجهة نظره، بين اعتباريّة الماهيّة وبين صدقها على مصاديقها حقيقةً وبالذات[٣٧]. وثالثًا، يرى ملّا صدرا أنّ كلَّ ماهيّة، عندما نغضُّ النظرَ عن البعد السلبيّ فيها، أي عندما تُعتَبَرُ لا بشرط، فإنّها مفهومٌ ثبوتيٌّ يحكي عن الكمال الذي يُحمَلُ على واجبِ الوجود حقيقة. وعلى حدّ قوله، «كلّما كان الوجودُ أشدُّ وأقوى،

(٣٦) آموزش فلسفه، مصدر سابق، الصفحة ٣٤١.

(٣٧) «الموجودُ والثابتُ في العين هو بالحقيقة الوجودُ الخاصُّ لكلّ شيء، والماهيّةُ معنىً كلّيّ صادقٌ عليه مُتّحدٌ معه» (الرسائل، الصفحة ١١٩)؛ «فالمُفاضُ هو الخاصُّ لكلّ شيء والماهيّةُ معنًى كلّيٌ صادقٌ عليه مُتّحد معه» (المصدر نفسه، الصفحة ١١٩)؛ «الماهيّةُ مُتّحدَةٌ معه [أي مع الوجود والواقعيّة الخارجيّة] محمولٌ عليه، لا كحمل العَرَضيّات اللاحقة، بل حملُها عليها واتحادُها معها بحسب مرتبة هويّته وذاته» (رسائل فلسفي، المسائل القدسيّة، الصفحة ٢٠)؛ «كلّ وجود يَصدُقُ عليه ويتّحدُ به عدّة من المفهومات» (تعليقه بر شفا، مصدر سابق، الجزء ٢، الصفحة ٨٠٠)؛ وأصرح من ذلك، «فالحَقُّ أنّ الماهيّة مُتّحدَةٌ مع الوجود في الواقع نوعًا من الاتحاد، بمعنى أنّ الوجود الخارجيّ يَصدق عليه «أنّه موجود» و«أنّه في زمان كذا وكذا» مثل إنسان وفرس» (تعليقه بر حكمة الإشراق، مصدر سابق، الصفحة ١٨٨)؛ «إنّ هاهنا موضوعات كل منها لذاته مصداق لحمل مفهوم ذاتيّ، نوعيّ أو جنسيّ عليه، والحمل هو الاتّحاد في الوجود» (تعليقه بر حكمة الإشراق، الصفحة ٣٧٥)؛ «إنّ الوجودَ هو الموجودُ في الخارج والماهيّةُ مُتّحدَةٌ معه صادقةٌ عليه» (مجموعه رسائل فلسفي صدر المتألهين، الصفحة ٨٦). أشيرُ هنا إلى أنّ النسخة الفارسيّة لهذه المقالة تَخلو من هذه الاستشهادات لخطإٍ مطبعيّ، وقد اقتبسْتُها من معالجة المؤلِّفِ للموضوع نفسه، من كتابه، «نظام فلسفي حكمت صدرائي»، فاقتضى التنويه. المترجِم.

كان... أتمّ جمعيّةً للمعاني والماهيّات...»[٣٨].

ولمّـا استحال فرضُ ما هو أشدُّ وأقوى مـن الواجب بالذات، فإنّه، «يصـدُقُ عليه أنّه وجـودُ الأشياء [أي الماهيّات] على ما هي عليه، فـإنّ الأشياءَ موجودة بهذا الوجود الإلهيّ الحاوي لكلّ شيء»[٣٩].

وعليـه، لا يـرى ملّا صـدرا أنّ المفاهيم الماهويّـة هي مفاهيم سلبيّـة، بحيث تحكي عن الحدود فحسـب. بينما يبدو من تفسير الأستاذ مصباح أنّ المفاهيم الماهويّة، على الرغم من كونها كمالًا بحسب الظاهر، إلا أنّها في الحقيقة سلبٌ محضٌ، وحاكيةٌ عن العدم والنقصان؛ وذلـك لأنّها تشيرُ إلى حدودِ الأمور الواقعيّة الموجودة. فهـل يمكنُ بعد هذه الإشارات عَدُّ هذا الكلام تفسيرًا وشرحًا لنظريّة ملّا صدرا؟!

٢. إنّ هـذا التفسـير بغضّ النظر عن موافقته للنصّ المفسَّر أو عدم موافقته، فإنّه في حدّ ذاته غير صحيح؛ وذلك لأمور،

أولًا: لم يقـدِّم صاحبُ التفسير دليلًا يُثبتُ دعواه استحالةَ انطباقِ كلٍّ من مفهوم الوجودِ ومفهـوم الماهيّة علـى الشيءِ الخارجـيّ. وكلُّ ما تمّ عرضُـهُ كدليلٍ هو أنّه يلـزمُ من صدقِ المفهومينَ على شيءٍ واحد كونُهُما معًا أمرين واقعيّين، وهذا يستلزمُ تركيبَ الواقع الخارجيّ لأيّ شـيءٍ من الوجود والماهيّة معًا وهـذا مُحال. وبعبارةٍ أخرى، يستـدلُّ الأستاذ مصباح، لإثبـات عَدَم صدق الماهيّة على الواقـع الخارجيّ حقيقةً، باستحالةِ وجودِ مفهومَي الوجودِ والماهيّة معًا في الخارج. وبالتالي، فإنّ روحَ الاستدلال المذكور ترجِعُ في الواقع إلى استنتاج عـدم الوجود بالمعنى الثاني من عدمه بالمعنى الأوّل. وقد تقدّمت الإشارةُ إلى أنّ هذا الكلام لا يؤيّدُهُ الدليل، بل يدلُّ الدليل على بطلانه.

ثانيًا: يؤدّي قَبولُ هذا التفسيرِ وتبنّيه إلى إنكارِ أيّة قيمة للعلم الحصوليّ، أو على الأقلّ إلى التقليـل من قيمته إلى الحدود الدنيا؛ وذلـك لأنّ الميدانَ الأساس للعلم الحصوليّ هو المفاهيم الماهويّة، لأنّ المفاهيمَ الحاكيةَ عن الواقع محصورةٌ بالمفاهيم الفلسفيّة والمفاهيم الماهويّة، وعددٌ كبـيرٌ من المفاهيـم الفلسفيّة يتشكّلُ من المفاهيم الماهويّة، ثـمّ إنّ المفاهيمَ الفلسفيّةَ لا تدخُلُ في إطـار العلوم ولا تكون موضوعًا لأحكامها. وعليه فإنّ الماهيّات تُمثّلُ الركنَ الأساسَ في

(٣٨) العرشيّة، الصفحة ٢٤٧.

(٣٩) الأسفار، الجزء ٦، الصفحة ٢٦١.

العلـم الحصوليّ، ويصرُّ هـذا التفسير على أنّ الماهيّات تحكي وتُخبرُ عن حدود الأشياء ولا تكشـف عنها هي بالذات. وبالتالي، فإنّنا لا نعرفُ الوقائعَ الخارجيّة بالحدّ المقبول، وبعبارة أكـثر صراحة، إنّ العلوم التجريبيّة، بالحـدّ الأدنى، حتّى لو كانت يقينيّةً، فإنّها لا تخبرُنا عن خواصِّ الواقعِ الخارجيّ، ولا تكشِفُ لنا أسرارَه.

يستفـادُ من ما قلناه في أصالة الوجود واعتباريّة الماهيّة، أنّ مكمنَ الاختلاف بين نظريّة مـلا صدرا وبـين التفسيرَين المذكورَين هـو في موجوديّة الماهيّة. فالأستـاذ فيّاضيّ يرى أنّ الماهيّة موجـودةٌ حقيقةً وبالذات بـكلا المعنيَين اللذين ذكرناهما لكلمـة «موجود». بينما لاحظنـا أنّ ملّا صدرا يرى أنّ الماهيّةَ موجودةٌ بالمعنـى الأوّل حقيقةً وبالذات، وأما بالمعنى الثـاني فإنّها ليست موجودةً إلّا بالعَرَض والمجـاز. وبحسب تفسير الأستاذ مصباح، الماهيّةُ ليست موجودةً بأيّ واحدٍ من المعنيَين المذكورَين إلّا بالعَرَض والمجاز. وبناءً عليه، إذا جعلنا نظريّـةَ مـلا صدرا بحسبِ ما تدُلّ عليـه كلماتُهُ التي رجعنا إليهـا، إذا جعلناها معيارًا، نجدُ أنّ تفسـيرَ الأستـاذ مصباح أخذ جانبَ الإفـراط في حُكمه على الماهيّـة بالوجود العَرَضيّ والمجـازيّ لا غير، وتفسيرَ الأستـاذ فيّاضي يكون قد أخَذَ جانبَ التفريـط، ويَقَعُ رأيُ ملّا صدرا وَسَطًا بين الاثنين.

وتجـدرُ الإشارة في هذا السياق إلى أنّ الميرزا جواد الطهرانيّ، في كتابه «**عارف وصـوفي چـه ميـگويند**» يُقـدِّمُ تفسيرًا مشابهًا لتفســيرِ الشيخ محمّد تقيّ مصباح. ومـن الواضح أنّ الإشـكالات التي يطرَحُها على النظريّة تَرِدُ على التفسير الذي يقدِّمُه هو ولا تَرِدُ على أَصلِ النظريّة كما يريد منها صاحبها، هذا إن صحّحنا الإشكالات ولم نناقش فيها[40].

(٤٠) انظر، جواد الطهرانيّ، عارف وصوفي چه ميگويند (طهران: بعثت، ١٣٦٩هـ.ش.)، الجزء ٨، الصفحات ١٨٤ إلى ١٨٦.

# نزعُ القداسةِ عن المعرفةِ في الغرب[1]


## سيّد حسين نصر[2]

### ترجمة: محمود يونس



وصلت عمليّة العلمنة ونزع القداسة في الغرب إلى معقل المقدّس نفسه – وهو الدين – بعدما استطاعت إخضاعَ المعرفة واللغة والتاريخ بعقلانيّة وطبيعانيّة خنقت الروح وحجبت العقل. وقد بدأت العمليّة قديمًا في اليونان مع فقدان الروحيّة الرمزيّة وبروز العقلانيّة والتشكيكيّة وغيرها، ولَإن احتفظت اليونان، مع ذلك، بإرث حكميّ إلهيّ، فقد تمّ صرفُهُ إثر الصراع الذي قام بين الهيلينيّة والمسيحيّة. ثمّ كانت قطيعةٌ كبرى مع المقدّس عندما أحال ديكارت الأنا الفرديّة إلى محور الواقع بعد فصْلِها عن الوحي وعن العقل وهما مركز الثبات في الكون. وأخيرًا استطاع هيغل، بعدما مهّدت له شكوكيّة هيوم ولاأدريّة كانت، أنْ يُقوّضَ هذا المركز تمامًا مختزلًا الكينونة إلى صيرورة والحقيقة إلى عمليّة زمنيّة والعقائد الميتافيزيقيّة الجليلة إلى 'فكرٍ' دنيويٍّ مُقوَّضٍ ومُبتذل.



يقترح النصُّ الذي بين أيديكم أنّ عمليّة العلمنة ونزع القداسة في الغرب قد وصلت إلى معقل المقدّس نفسه – وهو الدين – بعدما استطاعت إخضاعَ المعرفة واللغة والتاريخ بعقلانيّة وطبيعانيّة خنقت الروح وحجبت العقل. وقد بدأت العمليّة قديمًا في اليونان مع فقدان الروحيّة الرمزيّة وبروز العقلانيّة والتشكيكيّة وغيرها، ولَإن احتفظت اليونان، مع ذلك، بإرث حكميّ إلهيّ، فقد تمّ صرفُهُ إثر الصراع الذي قام بين الهيلينيّة والمسيحيّة. ثمّ كانت قطيعةٌ كبرى مع المقدّس عندما أُحال ديكارت الأنا الفرديّة إلى محور الواقع بعد فصْلِها عن الوحي وعن العقل وهما مركز الثبات في الكون. وأخيرًا استطاع هيغل، بعدما مهّدت له شكوكيّة هيوم ولاأدريّة كانت، أنْ يُقوّضَ هذا المركز تمامًا مختزلًا الكينونة إلى صيرورة والحقيقة إلى عمليّة زمنيّة والعقائد الميتافيزيقيّة الجليلة إلى 'فكرٍ' دنيويٍّ مُقوَّضٍ ومُبتذل.


(١) هذه المقالة جزءٌ من الفصل الأوّل (الصفحات ٣٤-٤٨) من كتاب 'المعرفة والمقدّس' لسيّد حسين نصر S. H. Nasr, *Knowledge and the Sacred* (New York: SUNY Press 1989).

(٢) أستاذ الدراسات الإسلاميّة في جامعة جورج تاون – الولايات المتحدة الأميركيّة.

بـدأت عمليّة نـزع القداسة عن المعرفة في الغرب مع اليونانيّين القدماء الذين نرى معهم بروزَ أوّلِ مجتمعٍ مُعادٍ للتقليد في التاريخ البشريّ. تتحدّد معالم هذه المرحلة مع فقدان الروحيّة الرمزيّة (ما كانَ محلّ استنكار أفلاطون)، وإفراغ الكون من محتواه المقدّس في الديانة الأولمبيّة ما أدّى إلى بروز الفلسفة الأيونيّة الطبيعيّة، وصعود العقلانيّة وغيرها من التحوّلات المفصليّة. لقــد شهّــد التقليد اليونانيّ، عوضًا عــن الانصراف إلى تطوير توجُّهــات فكريّة متنوّعة كما في الدرسانــاســ الهندوسيّة، صعودَ السفسطائيّــة، والأبيقوريّة[٣]، والبيرونيّة[٤]، والأكاديميّة الجديــدة، وغيرها من المدارس التي ابتنَت على العقلانيّــة أو التشكيكيّة. وقد كَسَفَت – أو كادت – هذه المدارسُ الوظيفةَ الأسراريّة للمعرفة بالكامل، واختزلت المعرفةَ إلى استدلالات وبهلوانيّــات ذهنيّــة بسيطة ما جَعَلَ التمييزَ بين المعرفة والحكمــة لازمًا[٥]، وحتّمَ ردّةَ الفعلِ المسيحيّة القاسية ضدَّ الفلسفة اليونانيّة. إنّ ما سُمّي في حقبة ما بعد عصر الأنوار بـ'المعجزة اليونانيّــة'، لهو، من وجهة النظر التقليديّة، معجزةٌ معكوسةٌ لأنّها استبدلت العقلَ[٦] بالعقلِ العمليّ والاستنارة الباطنيّة بالمعرفة الحسّيّة[٧].

لكــنّ معجزةً حقيقيّةً قد ظهرت حقًّا في اليونان في المبادئ الحِكْميّة والمتافيزيقا المنهجيّة المُستقــاة من التعاليــم الأورفيوسيّة والديونيسيّة. لقد ارتبطت هــذه الشخصيّات برموزٍ من مثل فيثاغورس، أمبيدوكلس، أفلاطــون، الأفلاطونيّين الجدد، وخاصّةً أفلوطين وأبرقلس، وحتّــى أرسطو. تقدّم هؤلاء بمبادئ ذات طبيعة ميتافيزيقيّة حقيقيّة وأسّسوا للعلاقةِ الوطيدةِ

(٣) نسبةً إلى أبيقور (٣٤١–٢٧٠ ق.م) القائل باللذّة مصدرًا للسعادة. المترجم.

(٤) نسبةً إلى بيرون الإيليـيّ (٣٦٥ – ٢٧٥ ق.م) الذي أنكر إمكانيّة تحصيل اليقين. ويُسمّى أيضًا مذهب الشكّ. المترجم.

(٥) جــذر المعرفــة knowledge هو نفســه كما في جنانا الســنسكريتيّة أو غنوسيس اليونانيّــة ويعني كلًا من المعرفة والحكمة. التميز الــذي جاء لاحقًا مع الفكر اليونانيّ المتأخر، وأيضًا مع آباء الكنيســة، بين غنوسيس *gnosis* وإبستيمي *episteme* يشير إلى فصل المعرفــة عن مصدرها المقدّس. وإلا فإنّ المعرفة knowledge في الإنكليزيّة أو *Erkenntnis* في الألمانيّة تحتويان على الجذر 'كن *kn*' ويجــدر بهــا بالتالي أن تعكس المعنى الذي تعكســه جنانا وغنوسيس، وهــو جذرٌ ينطوي على المعرفة، وفي نفس الوقـ عنى الكينونة كما في كلمة 'تكوين genesis'.

(٦) 'العقــل' هو من المصطلحات الإشكاليّة التي واجهتنا في ترجمة هذا النصّ. فهو قد يصْدُق على ثلاثة مصطلحات أخرى في اللغــة الإنكليزيّــة وهــي intellect, reason و mind. يقول السـيّد حسين نصر بخصوص intellect في الهامش ٦٤ (الفصل الأوّل مــن كتــاب المعرفة والمقدّس)، «المقصــود بـIntellect هنا، كما في كلّ الكتاب، هو المعنى الأصليّ لـ *intellectus* أو *nous* في مقابل reason أو *ratio* الذي هو انعكاس له». فـ *intellectus* أو *nous* يُراد منها العقل الفيّاض أو العقل الخالق أمّا reason أو *ratio* فيُقصد منهــا العقل الاستدلالي أو العقل العملــيّ. ولذلك عندما ترِد كلمة intellect أو Intellect في النصّ سنعمد إلى ترجمتها كـ'عقل' وعندما يستعمل reason سنترجمها بـ'العقل العمليّ' وقد نضع 'العمليّ' بين ( ) في بعض الأحيان لئلّا نسيء إلى سياق العبارة. أمّــا mind فيمكن ترجمتها بـ'ذهن' بنوعٍ من الاطمئنــان. بهذه الطريقة نكون أوفياء قدر المستطاع للنصّ ولمراد الكاتب منه. المترجم.

(٧) Le 'miracle grec', c'est en fait la substitution de la raison à l'Intellect, du fait au Principe, du phénomène à l'Idée, de l'accident à" la Substance, de la forme à l'Essence, de l'homme à Dieu, et cela dans l'art aussi bien que dans la pensée". F. Schuon, *Le Soufisme voile et quintessence*, Paris, 1980, p. 106.

بين الفلسفة والمتافيزيقا[٨] رغم إخفاء أرسطو للتعقُّل في أنماط قياسيّة. لقد أسبغَ بعض المسلمين على أفلاطون النبوّة وكذلك فعلوا بفيثاغورس وأفلوطين، وفي كلّ الأحوال، لا يجوز النظر إلى هؤلاء كفلاسفة بالمعنى الدنيويّ بل هم حكماء تتأسّسُ مبادئهم على العقل المُنوّر لا على الاستدلالات البسيطة. معهم، ظلّت المعرفة مُلقّحةً بالقداسة وكانت وسيلةً للوصول إلى التألُّه *theosis*. إنّنا هنا في محضر حكماء عرفاء زوّدونا بلغة مبدئيّة من لدن العناية الإلهيّة كانت أساسًا في العديد من المدارس في الإسلام والمسيحيّة واليهوديّة. لذا، فإنّ إعادة اكتشاف المقدّس اليوم، تعني قبل كلّ شيئ إعادة اكتشاف الحكمة اليونانيّة عند أفلاطون وأفلوطين وغيرهم من الحكماء في المدرسة اليونانيّة الإسكندريّة كالهرمسيّين. هذه ليست مجرّد فلسفة إنسانيّة بل هي عقيدة إلهيّة حَقّة تُقارَن بالدرساناس الهندوسيّة أكثر ممّا تُقارَن بالمدارس الفلسفيّة كما نفهمها اليوم. أمّا اعتقاد الفلاسفة المسلمين بأنّ الفلاسفة اليونانيّين أخذوا تعاليمهم عن الأنبياء وبخاصّة سليمان، وبأنّ «الفلسفة مستقاةٌ من مشكاة النبوّة»[٩]، فهو، وإنْ تعذّر التحقّق منه تاريخيًّا، يحتوي على حقيقة غاية في العمق، عَنَيْتُ بها علاقةَ الحكمة بالمقدّس وتجذُّرَها بالوحي، حتّى وإن لم يمكن قصْرُ الوحي على شخصيّة أو نبيٍّ محدّد كما في المعنى الإبراهيميّ.

وقد توسّعت المسيحيّة في عالم يُعاني من عقلانيّة وطبيعانيّة خنقت الروح وقسّت القلب بما هو مركزُ الذكاء. هذا ما فَصَلَ العقلَ العمليّ عن جذوره الأنطولوجيّة واضطرّها [المسيحيّة] أن تُقدّم نفسها كطريق محبّة فتجرف كلّيًا كلّ ما يتجلّى أمامَها كـ«طُرُق معرفة» من دون التمييز، في صياغاتها اللاهوتيّة العامّة، بين التعقُّل والاستنباط في تفضيلٍ للاهوت صادق وكُزمُلوجيا كاذبة على لاهوت كاذب وكُزمُلوجيا صادقة[١٠]. وفي سعيها للتّغلّب على خطر عبادة العالم (الكزمُلاتريّة Cosmolatry) الشائعة في حينه، رسمت المسيحيّة حدودًا ضيّقة بين الطبيعيّ والمافوق-طبيعيّ، ما أدّى إلى تكوين رؤية، الطبيعةُ فيها مغبونةٌ والوظيفة الطبيعيّةُ (والمافوق-طبيعيّة في نفس الوقت) للعقل محجوبة. لقد عَرَض كلّ من المسيحيّ والهيلينيّ، في حوارهما، وجهًا من وجوه الحقيقة وكانت السيادةُ للمسيحيّ في هذا السياق لكون المسيحيّة تدبيرًا سماويًا مُقدّرًا لتخليص كلّ العالم من خُسران الإيمان

(٨) "Le véritable miracle grec, si miracle il y a, - et dans ce cas il serait apparanté au 'miracle hindou', - c'est la métaphysique doctrinale et la logique méthodique, providentiellement utilisée par les Sémites monothéistes". Ibid., p. 106

(٩) انظر، S. H. Nasr, *Three Muslim Sages*, Albany, N. Y., 1975، الفصلان الأوّل والثاني.

(١٠) عن المسائل التي عولجت في هذا الحوار، انظر، F. Schuon, "Dialogue between Hellenists and Christians", في *Light on the Ancient Worlds*, trans. Lord Northbourne, London, 1965, pp. 58-71

الدينـيّ. المؤسفُ في الموضوع، أنّه مـع مَيَلانِ الدفّة لغير صالح الهيلينـيّ، تمّ صرْفُ التقليد الحكمـيّ اليونانيّ بكلّه ونُقِضَ كما نُقضتِ التشكيكيّـة والعقلانيّة[١١]. وقد رأى عددٌ كبير من اللاهوتيّين المسيحيّين إلى المعرفة كـ«غرورِ الذكاء» وأسّسوا المناخ معاداً للمنظور الحكميّ في المسيحيّـة. ومـع أنّ العرفـان المسيحـيّ Christian gnosis، كما قلنا سابقًـا، وُجِدَ منذ البدايـة واستمرّ عبر العصور، فإنّ دورَ ووظيفةَ العقل، لم يكونا يومًا بالمحوريّة ذاتها كما في الهندوسيّـة والإسـلام. وبالنتيجة، أكّد اللاهوت المسيحيّ 'الرسمـيّ'، وخاصّة في القرون الأولى على قاعدة القدّيس أنسلم، 'أؤمن كي أفهم *credo ut intelligam*'، وجعل من وظيفة التعقُّـل، خادمـةً وَصِيفةً للإيمان بـدل أن تكون وسيلـةَ تَطهُّرٍ لا تستثني عنصـر الإيمان. إنّ مـا استبعده اللاهوت المسيحـيّ القُروسطيّ هو 'العقل النشـوان rhapsodic intellect'[١٢]؛ استُبعِـدت الغبطـة والنشوة الصـادرة عن التعقُّـل كفرضيّة، وتمّ ازدراؤهـا دينيًّا إلى جانب النشوة الجنسيّة التي ظلّت قيمتُها الروحيّة خارج اللاهوت الرسميّ بل وجدت التعبيرَ عنها في كتابات الهرمسيّة المسيحيّة وفي القبالاه.

فيما يتعلّق بالقرون الأولى، يجب أن نتذكّر أنّ '**فصـولٌ حول الحَجَر والرسـل الإثني عشر** *Acts of the Stone and the Twelve Apostles*' من مجموعة نجع حمادي، وهي من أقدم ما كُتب في المسيحانيّة[١٣]، تصفُ المسيحَ بـ'كريستوس آنجيلوس Christos Angelos'، الرسول والمـلاك في آن[١٤]. إنّـه كائنٌ عُلْـويّ، الإنسانُ–المـلاكُ، النموذجُ العلْـويُّ لنفْسِ الإنسان الـذي، مثلَ الفرافارتي في الزرادشتيّة، يُنوِّرُ النفسَ والعقلَ ويحبوهما بمعرفة مُقدّسة النَّسَق. كما أنّ ثمّةَ علاقة واضحة بين المسيحيانيّة والرمزيّة الخيميائيّة والمعدنيّة وبين الإشارة المباشرة إلى اللؤلؤة التي نراها في «**ترتيلة الروح**» في **فصول توما** *Acts of Thomas*. إنّ الدُّرّة التي نأى

(١١) بالطبـع فـإنّ الهيلينيّـة انتصـرت في بعدٍ آخر مـن خلال استمرارهـا كلغةٍ عقيديّـةٍ وطريقة تفكـيرٍ ونَظَـرٍ إلى العالم في قلب المسيحيّة.
«كمعظـم الجـدالاتِ البين–تقليديّة، فإنّ الحوار الذي كانت فيه الهيلينيّة في مقابلِ المسيحيّة هو لدرجة كبيرة غير حقيقيّ. إنّ واقـع أنّ كلًا كان محقًـا في مستوىً خاصّ – أو في 'بُعد روحيّ معيّن' – نتج عنه أن بَرَزَ كلاهُما منتصرًا في النهاية: المسيحيّة بفرضِها نفسَها على كلّ العالم الغربيّ، والهيلينيّةُ باستمرارها في قلب العقليّة المسيحيّة تاركةً بصمةً لا تُمحى». المصدر نفسه، الصفحة ٥٨.
وفي حـين عارضـت المسيحيّـة الغربيّة بقوّة ما رأت فيه 'وثنيّة' يونانيّة، فإنّه مـن الجدير القول إنّ بعض الحلقات المسيحيّة في غرب آسيا، في القرون الأولى للمسيحيّة، نظَرت إلى أمثال سقراط على أنّهم قدّيسو ما قبل المسيحيّة.

(١٢) نحن مدينون بهذا المصطلح إلى ثيودور روزاك Th. Roszak. انظر كتابه، *Where the Wasteland Ends*, New York, 1972.

(١٣) قسم اللاهوت العقائديّ الذي يبحثُ في شخص المسيح ورسالته. المترجم.

(١٤) انظـر، J. Robinson (ed.), *The Nag Hammadi Library*, New York, 1977, "Acts of Peter and the Twelve Apostles", pp. 265ff.; also H. Corbin, "L'Orient des pélerins abrahamiques", in *Les Pelerins de l'orient et les vagabonds de l'occident, Cahiers de l'Université Saint-Jean de Jérusalem*, no. 4, Paris, 1978, p. 76; and Corbin, "La necessité de l'angélologie", in Cahiers de l'hermétisme, Paris, 1978, chap. 4, II.

المسيحُ بأتباعه أن يعرِضوها أمامَ الخنازير[١٥]، هي الرمزُ الكلّيُّ للعرفان الذي يُطهِّر، ويُقدِّس ويُخلِّص. ويجدُ المتابعُ في هـذه النصوص القديمة، إشارات دائمـة إلى نوع من المسيحانيّة التـي تؤكّد علـى الطابع العرفانيّ للمسيح نفسه كواهبٍ للحكمـة، وعلى رسالته من حيثُ محتواهـا القيِّم بطبيعته الباطنيّة والعرفانيّة. وقد تمّت صياغـةُ مسيحانيّة رسميّة لتفادي خطر الانشقاقات المرتبطة بالغنوصيّة، بيد أنّ هذه الصياغة أخفَتْ، شيئًا ما، هذا الجانبَ في طبيعة المسيـح، وبالتالي اختَزلتِ البُعْدَ الحكميَّ في المسيحيّـة إلى وظيفة ثانويّة وهامشيّة، من دون طمسه بالكامل.

هذا، وشكّل انتشار الأرسطيّة والرُشديّة في الغرب في القرنين الثالث عشر والرابع عشر واندماجهمـا مع بعضِ أشكال اللاهوت المسيحـيّ الذي سبق بـروزَ القدّيس توما، ضربةً جديـدةً للتقليد الحكمـيّ ونزوعًا إضافيًّا نحو العلمنة (علمنة المعرفـة). حتّى هذه اللحظة، حفظـت الأوغسطينيّـة أوّليّةَ الاستنـارة في حركة المعرفة، في حين نفـى القدّيس توما، في سعيه لتكريس أوّليّة النصّ، إمكانيّةَ استنارة الذهن بالعقل وأعاد كلّ معرفة إلى أصلٍ حسّيّ. ورغـم الهيبةِ التـي يفرضها لاهوتُه، ورغم رفضـه لفصل الإيمان عن العقـل العمليّ وسعيه إلى مواءمتهما[١٦]، فإنّ تبنّيـه للمقولات الأرسطيّة في التّعبير عن العقائد المسيحيّة وتشديده علـى أصالـة الحسّ في المعرفـة لَعبا دورًا في عمليّـة نزع القداسة عن المعرفـة. فالتناغمُ بين الإيمـان والعقل شيء، والوظيفةُ التّقديسيّة للمعرفة شـيءٌ آخر. ولو أنّ التوماويّة ظلّت تُفسَّرُ علـى طريقة مايستر إيكهارت Meister Eckhart، لكان المصـير الفكريّ للغرب شيئًا آخر! ولكـن، في الشكل الذي اتّخذته الأحـداث، أدّى اتّحاد المقولات اللاهوتيّة الفرْط–إيجابيّة (أو اللاهـوت الإيجابـيّ Kataphatic theology) مع ضمور الحدس العقلـيّ، الذي أنْسَانا معنى الواقعيّة، إلى اسميّـة nominalism طَبَعَت آخر مراحل اللاهوت القُروسطيّ، ودمّرت التناغم بين العقل والإيمان في العالم الذي كان المقدّسُ طاغيًا فيه.

التوماويّـة، حتمًا، هـي الفلسفة الدينيّـة في أوجّها، وهي اللاهـوت المسيحيّ في أكثر أشكالـه نُضجًا وشموليّةً. لكنّها ليست الحكمة *sapientia* المنبنية على استنارة العقل العمليّ المباشـرة بالعقل الفيّاض، رغم تقديمها لغةً مناسبةً لرؤيـة كونيّة مُنسجمة مع الرؤية الحكميّة كمـا نرى عند دانتي Dante. وساعَدَ التركيـز المُفرِط على العقل العمليّ على حساب العقل

(١٥) في إشـارة إلى الآيـة التالية: «لا تعطـوا القدْسَ للكلاب. ولا تطرحـوا دُرَرَكُم قُدّامَ الخنازير. لئلّا تدوسَهـا بأرجلِها وتلتفتَ فتمزّقكم»، متّى ٧: ٦. المترجم.

(١٦) عن آرائه فيما يتعلق بهذه النقطة المهمّة، انظر، E. Gilson, *Reason and Revelation in the Middle Ages*, New York, 1938.

الفيّاض في المدرسيّة، مُضافًا إلى هلاك وضمور فرسان الهيكل *fedeli d'amore*، وغيرهم من مُستودعات التعاليم العرفانيّة المسيحيّة، على إيجادِ مناخ أفضى إلى صعود العقلانيّة واحتجابِ المنظور العقليّ الحقيقيّ.

تجد، في الحياة العقليّة لحضارة دينيّة كالمسيحيّة أو الإسلام، أو حتّى التقليد اليهوديّ، ثلاث مدارس فكريّة لا اثنتين: الفلسفة، اللاهوت، والعرفان أو المتافيزيقا (الحكمة) في معناها التّقليديّ. كان القدّيس توما فيلسوفًا عظيمًا ولاهوتيًّا فذًّا. ولكن حتّى لو كان عارفًا [عرفانيًّا] مسيحيًّا عندما وضَعَ قلَمهُ واختار الصمت، فإنّ أعمالَهُ زوّدت الغرب بفلسفة ولاهوت تقليديٍّ أكثر ممّا أمدّته بالمبادئ الحكميّة المستقاة من وظيفة العقل الأسراريّة. في أيّ الأحوال، ليس الذين ينتقدون القدّيسَ توما اليوم، بمعظمهم، من المنزلة العلميّة بمكان، يستطيعون معه تخطّي المقولات التوماويّة بل هم لعجزِهم عن استيعابه ينتقدونَه. فالعارفُ الحقيقيّ هو القادر على إدراك الأهمّيّة الفائقة للتوماويّة، كما فعلَ السهرورديّ وملّا صدرا - اللذان أسّسا إبستمُلوجيّتهما على الوظيفة التقديسيّة للمعرفة والاستنارة بالعقل - عندما أشارا إلى الأهمّيّة القصوى للمشّائين المسلمين القريبين، في العديد من الجوانب، من التوماويّة والذين اقتبسَ منهم العالِم الملائكيّ[17] في الكثير من أعماله.

ولا بدّ، لنفهمَ عمليّة نزع القداسة التدريجيّة عن المعرفة في الغرب، أن نعيَ أهمّيّة تعاليم ابن سينا وابن رُشد في اللاتينيّة[18]. فقد كانت الفلسفة السينويّة، في العالم الإسلاميّ، الأساسَ الذي استعان به السهرورديّ، وغيرُه من الحكماء، لتقديم الوظيفة الأسراريّة للمعرفة والتعقّل لكنّها وصلت إلى الغرب مبتورةً وبزيٍّ أكثر عقلانيّة[19]. ولكن حتّى ما وصلَ

(١٧) أي توما الأكوينيّ. المترجم.

(١٨) S. H. Nasr, *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines*, pp. 185ff.
من المثير للاهتمام أنّ التوماويّين الجدد من الباحثين الأوربيّين المتخصّصين في الفكر الإسلاميّ من أمثال غارديت *Gardet* طرحوا سؤال كوْن الفكر السينويّ فلسفةً إسلاميّةً أو مجرّد فلسفة يونانيّة بحلّة إسلاميّة. في حين أنّ باحثًا ككوربان، والذي كان وفيًّا للمدرسةَ الحكميّة في الغرب، ومنها متصوّفةُ النهضة البروتستانتيّين، يُصرُّ على أهمّيّة ابن سينا في الفلسفة الإسلاميّة كفيلسوف إسلاميٍّ أصيل وأيضًا على أهمّيّة التعاليم الحكميّة والعرفانيّة للسهرورديّ والملّا صدرا. ورغم احترامنا للباحثين من أمثال غارديت الذين استطاعوا، بسبب توماويّتهم بالتحديد، أن يفهموا جوانب من الإسلام أهملها الباحثون العلمانيّون واللاأدريّون وتجاهلوها، فإنّنا، في خصوص هذه المسألة، مُنسجمون تمامًا مع آراء كوربان. في الواقع، كل من يعرف الفكر الإسلاميّ المتأخّر جيّدًا ويفهم المنظور الميتافيزيقيّ الصافي، لا يستطيع إلّا أن يصل إلى نتائج مشابهة، إن لم يكن متطابقة، مع تلك التي نراها عند توشيهيكو إيزوتسو الذي قدّم دراسات مهمّة للغاية في مجالي العرفان والفلسفة الإسلاميّة. انظر، H. Corbin, H. S. Nasr and O. Yahya, *Histoire de la philosophie islamique*, vol. 1, Paris, 1964; the prolegomena of Corbin to Sadr al-Din Shirazi, *Le livre des penetrations métaphysiques*, Paris-Tehran, 1964; and T. Izutsu, *The Concept and Reality of Existence*, Tokyo, 1971.

(١٩) انظر H. Corbin, *Avicenna and the Visionary Recital*, trans. W. Trask, Dallas, 1980.

الغـربَ وأدّى إلى مـا سُمّي بالسينويّـة اللاتينيّة، لم يصِل إلى الـرواج أو النفوذ الذي وصلته الرشدويّة اللاتينيّة الأكثر عقلانيّة. أضف إليه، إنّ ابن رشد العربيّ – ونزعته أكثر عقلانيّة من ابـن سينا وأقلّ تشديدًا على دور الملاك في استنارة العقل – هو أقلُّ تعلمُنًا وعقلانيّةً بأشواط من ابن رشد اللاتينيّ. وتُظهِرُ دراسةُ مآل هذين الحكيمَين في العالمَين الإسلاميّ والمسيحيّ، إلى أيّ مـدًى كان الغـربُ يسير في التأويل العقـلانيّ لهذه المدرسـة الفلسفيّة في حين كان العـالم الإسلامـيّ يتّجه أكثر صوبَ تأكيـد أوّليّة التعقّل على الاستنبـاط. وهكذا، فقد ظهر السهـروردي بفلسفته الإشراقيّـة ليشهَدَ على التوكيد المتجدّد علـى القيمة المقدّسة للمعرفة وعلى طابعها «التنويريّ» في العالم العقليّ الإسلاميّ[٢٠].

أمّا في الغـرب، فلم تكُن إشراقيّة السهرورديّ من أحرز السَبْق، بل الاسميّة التي جاءت كردّ فعل على لاهوت القرن الثالث عشر الإيجابيّ. كما سبق وأسلفت، فإنّ وجهًا من وجوه الاسميّة كان ضروريًا في التّهيئة لظهور اللاهوت السلبيّ والصوفي apophatic and mystical theology عند نيكولا دي سوزا، لكنّ الحركة (الاسميّة) بشكلٍ عام، وَسَمت الطّورَ الأخير في عـزلِ العقل العمليّ عـن اليقين. إنّها، بالتّـالي، أوجدت لاأدريّةً فلسفيّـة استنزفت هذا العقـل وأفقَرَتـهُ في ارتباطه بالمقدّس، ما خلـق خواءً رهيبًا في العـالم المسيحيّ. قد لا يكون الإيمان الدينيّ قد ضَعُف حينَها إلى درجة التّرخيص بلاأدريّة عقلانيّة شاملة كالتي ظهرت في القرون اللاحقة، لكنّ الاسميّة، مع غيرها من العوامل، ساعدت على طمس المعرفة المقدّسة التـي يحتاجها كلُّ دينٍ يدّعي لنفسه الشموليّـة والتمامَ والقدرةَ على تلبية احتياجات أتباعه على المستويَين الروحيّ والعقليّ. كانت النتيجة أنْ سعى بعض المسيحيّين من ذوي النّزعات العقليّة إلى البحث خارج المسيحيّة عن أجوبة تُطفئ ظمأهم إلى التفسيرات السببيّة؛ وُجدت هـذه الأجوبة بالإجمال في المتافيزيقا الأصيلة. وأدّى هذا البحثُ بدورِه إلى تفكيكِ وحدة وتجانُـس الرؤيـة الكونيّة المسيحيّة التي طَغَت في القرون الوسطـى. بعدها رامَ النّاسُ اليقينَ والأساسَ المتين للمعرفة في أماكنَ ومستوياتٍ أخرى؛ وهكذا تأسّست الفلسفة الحديثة، إن

(٢٠) عن الرشديّة اللاتينيّة والسينويّة اللاتينيّة، انظر، R. de Vaux, "La première entrée d'Averroës chez les Latins," *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* 22 (1933): 193-245; de Vaux, *Notes et texts sur l'Avicennisme latin aux confins des XIIe-XIIIe siècles*, Paris, 1934; M. T. d'Alverny, *Avicenna nella storia della cultura medioevale*, Rome, 1957; d'Alverny, "Les traductions latines d'Ibn Sina et leur diffusion au Moyen Âge," *Millénaire d'Avicenne, Congrés de Bagdad*, Baghdad, 1952, pp. 59-79; d'Alverny, "Avicenna Latinus," *Archives d'Histoire, Doctrinale du Moyen-Âge* 28 (1961): 281-316: 29 (1962): 271-33; 30 (1963): 221-72, 31 (1964): 271-86; 32 (1965): 257-302; M. Bouyges, 'Attention à Averroista', *Revue du Moyen Âge Latin* 4 (1948) : 173-76 ; E. Gilson, *History of Christian Philosophy in the Middle Ages*, New York, 1935; and F. Van Steenberghen, *Siger de Brabant d'aprés ses oeuvres inédites*, 2 vols., Louvain, 1931-42.

صحّ القول، مع ديكارت[٢١].

خلال عصر النّهضة، كان ثمّة سعي وراءَ الحكمة الفطريّة، وراءَ المعرفة الضائعة، والأساسِ الجديد لليقين. تكلّم جيميستوس بليثو Plethon، صاحب التّأثير الكبير في النهضة الإيطاليّة، عن أفلاطون وزرادشت كآباء للحكمة المقدّسة، فيما عَمَدَ فيتشينو Ficcino إلى البنيان الحكْميّ الأفلاطونيّ وشرَعَ بترجمته إلى اللاتينيّة. تجدّد الاهتمامُ حينها بالهرمسيّة وبالعقائد الشرقيّة القديمة، ولكن رغم بروز فيتشينو وسوزا، كان السعي الحقيقيّ وراء المعرفة المقدّسة يتمّ خارج إطار التقليد المسيحيّ؛ في أُطُر كان اللاهوت السائد قد اعتبرها «وثنيّة». صحيح أنّ موضوع الدراسة كان المعرفةَ المقدّسة، لكنَّ الذهنيّة التي قاربته كانت، في كثير من الأحوال، مُتأثِّرة بفردانيّة وإنسانويّة ما لبثت أن أدّت إلى العقلانيّة الشاملة التي ظهرت فيما بعد. ورغم وجود اهتمام كبير بالأورفيسيّة التي، كما الهرمسيّة[٢٢]، كانت واسعةَ الانتشار خلال عصر النّهضة، فإنّ «المسيحَ الأورفيسيّ» لم يعد محورًا أساسًا بعدما كان رمزًا بارزًا في الكتابات اللاتينيّة السّابقة[٢٣]. قد نستطيع أن نقول إنّ الأورفيسيّين ذهبوا في اتّجاه والمسيح في اتّجاه آخر!

بدأ المفهوم القديم للحكمة، المنبني على طهارة العقل، يظهَرُ مُستقلًّا عن التقليد الحيّ في الغرب وهو المسيحيّة. فوحده تقليدٌ حيٌّ يستطيع أن يوصل المعرفة المقدّسة بطريقٍ عملانيّ، وبالتّالي فإنّ نفس عمليّة إنعاش الحكمة القديمة كان له أثرٌ بالغ في المزيد من إضعاف ما تبقّى من الروحانيّة المسيحيّة التّقليديّة. ورغم وجود مجموعات، أو حلقات، امتلكت معرفةً أصيلةً مُقدّسةَ المنحى، من قبيل الصليب الورديّ والقابالاه والهرمسيّة ومدرسة باراسيلسوس، فإنّ إحياء الحكمة القديمة خلال النهضة وما تلاها، ومعارضةَ معظم أتباع هذه الحكمة القديمة «المستحدثة» للمدرسيّة، لم يؤدِّ إلى دمج المدرسيّة في المنظور الحكميّ الأعلى في المسيحيّة[٢٤]، بل أدّى إلى تفكيكها 'مِن تحت' ما جلب معه العلمنة الكاملة

---

(٢١) انظر، Nasr, *Three Muslim Sages*.

(٢٢) عالج إتيين جيلسون هذه العمليّة ببراعة في كتابه 'وحدة التجربة الفلسفيّة'، رغم أنّه، وفي انسجام مع المنظور التوماويّ، لا يُشيرُ إلى دلالة فقدان البعد الحكميّ أو العرفانيّ مع تدمير التوماويّة نفسها. فبغياب توافر هذا النوع من المعرفة المباشرة والتطهيريّة، حتّى الصرح التوماويّ المهيب نُقِدَ ولفظ في النهاية رغم أنّه يُوصِلُ إلى ساحة الحَضور الإلهيّ - ولكن ليس إلى محل الاتّحاد المُبهِج نفسه. ولو لم يخبت الحدسُ العقليّ في الإنسان، لما كان نقاش الواقعيّ-الاسميّ ليصير، ولربما كان الامر ليتطوّر بما يشبه ما حدث في الهند أو في العالم الإسلاميّ حيث طُرِحَتْ نظريّات شبيهة بالاسميّة ولكنّها ظلّت على هامش النطاق التقليديّ الذي انشغل محورُهُ، على الدوام، بعقائد ذات طبيعة عرفانيّة.

(٢٣) انظر، D. P. Walker, *The Ancient Theology, Studies in Christian Platonism from the Fifteenth to the Eighteenth Century*, London, 1972.

(٢٤) عن دمج الشخصيّات المختلفة للحكمة اليونانيّة من أمثال أبولو وأورفيوس، والذي مثّل دمجًا للحكمة القديمة في التقليد

لكلّ التيّارات الفلسفيّة الأساسيّة في أوروبا القرن السابع عشر. أمّا نشر التّعاليم الصّوفيّة والحكميّة خلال النهضة – وهي بمعظمها نسخة دنيويّة وخارجة عن الذات عن ما كان معروفًا ومحفوظًا خلال العصور الوسطى – فلم يؤدِّ إلى إعادة تأسيس للبُعد الحكميّ في قلب التقليد المسيحيّ، بل إلى المزيد من التّفسُّخ في العالم المسيحيّ وإلى علمنة العقل العمليّ ما حتّم فصلا جذريًّا بين الفلسفة واللاهوت، العقل والإيمان، والتصوُّف والعرفان. كان هذا الطابع العامّ للتيّار الأساسيّ في التاريخ الفكريّ للغرب منذ النهضة.

وبما أنّ الإنسان بطبيعته كائنٌ يسعى إلى اليقين، فكان لا بدّ من تخطّي اللاأدريّة الفلسفيّة التي تَلَت الهجمةَ الاسميّة على الفلسفة القُروسطيّة. وهذا ما تحقّقَ بالفعل، ولكن – فيما يتعلّق بالتاريخ الأوروبيّ المتأخّر – ليس من خلال إحياء الحكمة القديمة في عصر النّهضة، رغم احتوائها على كلّ التّعاليم الضروريّة لذلك إنّ عُرِفَت حقّ معرفتها، بل من خلال اللجوء إلى الفردانيّة والعقلانيّة اللتين طبعتا الفلسفة الأوروبيّة المعاصرة. لقد سُمّي ديكارت بأبي الفلسفة الحديثة بحقّ فهو، أكثر من معاصرَيه سبينوزا Spinoza ولايبنتز Leibniz، جسّد روح الفلسفة الحديثة، بل والعلمَ الحديث، أي اختزال المعرفة إلى وظيفيّة العقل (العمليّ) الفرديّ المعزول عن العقل الفيّاض في بُعدَيه الإنسانيّ والكونيّ.

في سعيه وراء أساس جديد للمعرفة اليقينيّة، لم يلجأ ديكارت إلى العقل العامل في قلب الإنسان كمصدرٍ للعقلِ (العمليّ) ولا إلى الوحي، بل لجأ إلى الوعي الفرديّ للفاعل المُفكر thinking agent. كان بإمكان الكوجيتو الشهير أن يُشير إلى أوّليّة الذات على الموضوع

---

المسيحيّ وأدبه، انظر، E. R. Curtius, *European Literature and the Latin Middle Ages*, trans. W. R. Trask, New York, 1953. وربّما كان الكاتب المسرحيّ الأسبانيّ كالديرون Calderón، صاحب كتاب 'أرفيوس الإلهيّ' آخر شخصيّة أدبيّة أوروبيّة مثّل لها المسيحُ الأورفيوسيّ واقعًا حيًّا فقال فيه «المسيحُ هو أورفيوس الإلهيّ. قيثارتُهُ خشب الصليب». Curtius, op. cit., p. 244. رأى كالديرون الحكمة اليونانيّة كعهد قديم ثانٍ فكتب في 'مسرحيّة أسراريّة *Autos sacramentales*':

'إنّ كلمةَ النصّ
إلهيّةٌ في الأنبياء
إنسانيّةٌ في الشعر

*La voz de la Escritura*
*Divina en los Profetas*
*'Y humana en los poetas*

ولكنّه، نظيرَ الفلاسفة الأسبان في زمانه، لم يكن محوريًّا في الثقافة الأوروبيّة السائدة.
وهذا ما ينطبق أيضًا على شكسبير Shakespeare الذي مثّل استمراريّةَ التقليد في إنكلترا الإليزابيثيّة. إنّك ترى عندَهُ وعيًا للعلاقة العليا بين الحكمة اليونانيّة والمسيحيّة، رغم أنّه، بدوره، وقف مُعارضًا للاتّجاهات السائدة في يومه. «لشكسبير ولدانتي، كما لقدّيسي وقدّيسات معبد دلفي، لم يكن أبّولو إلهَ النور بقدر ما كان نور الله». M. Lings, *Shakespeare in the Light of Sacred Art*, London, 1966, p. 17. أمّا في المقلب الآخر، فقد استطاع الفلاسفة المسلمون من أمثال السهرورديّ وقطب الدين الشيرازيّ، وكذلك الملّا صدرا فيما بعد، أن يدمجوا الفلسفة المشائيّة في المنظور الحكميّ الاعلى في الإسلام.

بالمعنى الذي يعتبره الفيدانتيّون the Vedantists الحقيقةَ الأولى، أو الأتمن Atman، الذي تكون كلُّ الأشياء بالمقارنة معه خارجةً عن الذات (مايا maya). إنّ مقولة 'أنا أفكّر إذًا أنا موجود *cogito ergo sum*'، إذا قُرِئت من المنظور الفيدانتيّ، تمتلكُ عناصرَ ميتافيزيقيّة عميقة من دون أدنى ريب. لكنّ ديكارت، في قوله 'أنا أفكّر إذًا أنا موجود'، لا يقصد 'الأنا' الإلهيّة المتقدّسة التي يرمي إليها منصور الحلّاج[٢٥] حين يقول 'أنا الحقّ'، الأنا (الذات) الإلهيّة الوحيدة القادرة على قول 'أنا'. وبالتّالي، كان الفرد الديكارتيّ، من المنظور العرفانيّ، 'الأنا الوهميّة'، مَنْ وَضَع خبرَتَه ووعيه التفكيريّ كأساس لكلّ أنطولوجيا وإبستمولوجيا ومصدرِ يقين. حتّى الوجود جُعِلَ أدنى منها درجةً بل صُيِّرَ تابعًا لها وناتجًا عنها؛ وهنا علّة استعمال 'إذًا *ergo*'. حتّى لو لم يبدأ بالفعل التفكيريّ، كان بإمكان ديكارت أن يختم بـ'أكون est' بدلًا من 'أنا موجود *sum*'، فيكون التفكير والوعي بذلك دليلين على أنّ الله، لا أنا كفرد، هو الموجود[٢٦]. لو فعل ذلك، لَلَحِق بالتيّار العريض للفلسفة التّقليديّة ولَحَفِظَ للأنطُلوجيا مركزيّتها في الفلسفة.

أمّا بحسب مجرى الأمور، فقد جعل ديكارت من الأنا الفرديّة محورَ الواقعيّة ومعيارَ كلّ معرفة، مُحوِّلًا الفلسفة إلى عقلانيّة محض ومُحوِّرًا اتّجاه كلّ الفلسفة الأوروبيّة عن الأنطُلوجيا إلى الإبستِمُلوجيا. من الآن فصاعدًا، تجذّرت المعرفة في الكوجيتو حتّى لو وصلت إلى أبعد المجرّات. لقد صارت الذات العارفة مشدودةً إلى دنيا العقل العمليّ ومنفصلةً عن العقل وعن الوحي، اللذين استُبعِدا كمصدرين لأيّ معرفة موضوعيّة. وهكذا استُنزِفت المعرفة من محتواها المقدّس حتّى صار كلُّ ما له واقعيّة مُمكنَ الانفصالِ عن المقدّس الذي لا ينفصل، في النهاية، عن الواقع إذ الواقع المطلق هو المقدّس بنفسه. أمّا بعقليّة الذين وقعوا في شباك العقلانيّة، أذكى وسائل عدَم الذكاء [!]، صار العلمُ والمعرفةُ منفصلين عن المقدّس حتّى لو أقررنا للمقدّس بواقعيّة ما. عند هذه العقليّة، حَمَلت عبارة 'العلم المقدّس *scientia sacra*' تناقضًا ذاتيًّا، بل وما زالت تبدو لغوًا وتناقضًا، ليس فقط لكلّ من يتّبع، بوعيه أو لاوَعْيِه، العقلانيّة الملازمة للإبستيميّة الديكارتيّة، بل أيضًا لمن ثاروا في وجه هذه العقلانيّة

---

(٢٥) متصوّف القرن الرابع الشهير الذي لاقى حتفه في بغداد إثر ترداده عبارات صوفيّة (شطحات كما تُسمّى بالعربيّة) ويُعدُّ من أعظم عرفاء الإسلام. عالجه لويس ماسينيون، حياةً وتعاليمًا، معالجةً مُسهَبةً في كتابه 'شغفُ الحلّاج *La Passion d'al-Hallaj*' 2nd ed., 4 vols., Paris, 1975؛ وقد ترجمه مايسون إلى الإنكليزيّة بالكامل.

(٢٦) «الميتافيزيقا تصرِف النظر عن القضيّة الحياتيّة animistic الديكارتيّة، 'كوجيتو إرغو سوم (أفكّر إذًا أوجد) ***Cogito ergo sum***'، لتقول 'كوجيتو إرغو إست (أفكّر إذًا أكون) *Cogito ergo Est*'، ولسؤال، 'ما هو الذي يكون؟ *Quid est?*' تجيب بأنّه سؤال لا يصحّ لأنّ موضوعه ليس 'ما هو what' بين 'ما هوات' أخرى، بل هو الـ'ما هويّة whatness' لها كلّها ولكلِّ ما لم تَكنْه». A. K. Coomaraswamy, ***The Bugbear of Literacy***; London, 1947, p. 124; enlarged edition, London, 1980.

وواجهوها بأنواع اللاعقلانيّات التي طبعت معظم الفكر الحديث.

وبعد القرن السابع عشر، بقيت خطوةٌ وحيدةٌ للوصول إلى الشكّ الهيوميّ Humean doubt و'اللاأدريّة الكانتيّة' Kantian agnosticism التي نَفَت عن العقل إمكانيّةَ الوصول إلى جوهر الأشياء عندما اعتبرت الملكات العقليّة قاصرةً عن معرفة النومينا[٢٧] *noumena*، وبالتالي فالعقلُ نفسه قاصرٌ عن هكذا معرفة، وبما أنّ العقل العمليّ غير متنوّر بالعقل الفيّاض فهو ممنوعٌ من معرفة النومينا عبر الحدس العقليّ intellectual intuition.

في حالتَي ديكارت وكانت، كانت وظيفة العقل العمليّ كعقل مقبولةً والمعرفة التي تنتج عنه لها ثبات المعرفة العقليّة النّسق. ورغم عدم اعتراف هذين الفيلسوفين بالطابع المقدّس للمقولات المنطقيّة التي تُمكّن الإنسان من المعرفة العاديّة، فقد حافظا على رؤية ثابتة وصلبة لهذه المقولات التي، ومع عدم وعيهم لحقيقة طبيعتها، تظلّ من وجهة نظر المتافيزيقا انعكاسًا للمقدّس وهو أزليّ وغير متحوّل في ذاته وفي انعكاساته على عالم الفساد والكوْن. ومع تطوّر عمليّة العلمنة، اختفى هذا الانعكاسُ في فلسفات القرن التاسع عشر مثل الهيغليّة والماركسيّة اللتين أسّستا الواقعَ على الصّيرورة الجدليّة والتّحوّلِ نفسه واستبدلتا الرؤية الثابتة للأشياء برؤية - ماديّة كانت أو روحيّة - دائمة التّغيّر. بالطبع، لقد أُعطِيَ هيغل تفسيرات شتّى، كما أنّ أفكاره المعقّدة سمحت بتأويلات متنوّعة، من تأويلات اللاهوتيّين المحافظين في ألمانيا القرن التاسع عشر إلى تأويلات اليساريّين اللاأدريّين. لكنّ ما يُميّز عمليّة الفكر الديالكتيّ ككلّ، في تطورّها في القرن التاسع عشر، وفي مقابل فلسفات التّحوُّل التّقليديّة، ليس اهتمامها بالصيرورة والتّحوُّل بل اختزالها الحقيقة إلى عمليّة زمنيّة، واختزالها الكينونة إلى صيرورة، واختزالها المقولات المنطقيّة الثابتة، حتّى لا نذكر المتافيزيقا، إلى عمليّات فكريّة دائمة التّحوُّل. إنّ خسارة معنى 'الدّوام' في المدارس الفلسفيّة الغربيّة أوْصَلَ، بمعيّة وضعيّة أوغست كونت Auguste Comte، إلى المرحلة المتقدّمة من علمنة المعرفة ولكن أيضًا إلى خسارة معنى المقدّس وهذا ما طبَعَ الإنسانَ الحديثَ (والحديث لا تعني بالضرورة المعاصر) بطابَعه. أمّا الفلسفات التي تلت، من قبيل اللاعقلانيّات التي جاءت كردّ فعل على الهيغليّة أو الفلسفات الوضعيّة المختلفة أو الفلسفة التّحليليّة، فقد استكملت المراحل الأخيرة من برنامج التدمير التامّ لكلّ ما هو مقدّس في المعرفة إمّا بفصله تمامًا عن الدين والسعي وراء المقدّس من خلال العقلانيّة والمنطق، وإمّا باستنزاف اللغة والعمليّات الفكريّة، وهي بالطبع

(٢٧) أو الأشياء في ذاتها. تعبيرٌ كانتيّ جعله في مقابل الفِنومِنا أو ظواهر الأشياء. المترجم.

مرتبطـة باللغة، من كلّ ما هو متافيزيقيٌّ لا تنفصلُ المعرفةُ فيه عن السعي إلى المقدّس[٢٨]. إنّ أقلّ ما يُقال في هذه الفلسفات، من وجهة النظر التقليديّة، إنّها غاية في القبح والفظاعة وقد أصاب الباحث الألمانيّ تورك H. Türck عندما أسماها 'ميزوسوفيا'، أي، بُغض الحكمة كما وقد أسماها غيرُه 'ضد-فلسفة'[٢٩].

وبما أنّ الشبيه لا يُعرَف إلّا بشبيهه [الشيءُ إلى جنسه أمْيَل]، فإنّ العقل (العمليّ) المُعلمَن secularized reason، الـذي صـار آلة المعرفة الوحيدة في العصر الحديـث، كان لا بدّ له أن يـترك أثَرَهُ على كلّ ما دَرَسَهُ. لـذا كانت كلّ الموضوعات التي دُرِسَـت بآلة المعرفة المُعلمنة مجرّدةً من خاصّية المقدّس. فوجهة النّظر المدنّسة لا ترى إلّا العَالَم المدنَّس الذي لا محلّ للمقدّس فيـه. وبهذا يكـون هدفُ الإنسان الحديث، بشـكل نموذجيّ، «قتلَ الآلهـة» حيث ثقفَهُم ونَفيَهم من العالم المنسوج بخيوط العقليّة المُعلمنة.

وبـرز أثـرُ المعرفةِ المنزوعة القداسـة، أوّل ما بَرَز، في ميدان الفكـر نفسه. وبعكس كلّ الأفلاطونيّين والأرسطويّين المسيحيّين، وهرامسة النهضة من أمثال فيتشينو، الذين سعوا إلى إحيـاء العرفان الهرمسيّ، والذي أضفى عليه بيكو ديـلا ميراندولا Pico della Mirandola مسحـةً من القبالاه[٣٠]، أو حتّى بعكس غيرهـم من الحكمـاء والعرفاء المتأخّرين، فإنّ معظم الذيـن درسوا هـذه الموضوعات في العالم الحديـث، أخفقوا في التمييز بـين حكمة مقدّسة مرتكـزة على التعقُّل وبـين فلسفة دنيويّة عقلانيّة. لقـد اختُزلت العقائـد الميتافيزيقيّة بكلّ مهابتهـا وجلالها إلى 'فكـر' دنيويٍّ مبتذَلٍ وتافـه، مع كون المقولة المفاهيميّـة 'فكْر'، كما 'ثقافة'، مبتَكرٌ حديثٌ يتداوله المرء مُكرَهًا في الخطاب المعاصر. لقد تحوّلت أسمى أشكال الحكْمـة إلى استعـارات تاريخيّة بسيطة، إلى أفلاطونيّة مُحْدَثة، كمـا ذُكر، تلعب دور علامة تاريخيّـة مثاليّـة يستطيع بها المرء تهديمَ أهمّيّة أكثر العقائـد الحكْميّة عمقًا. كان يكفي، وما يزال، أن يُسمّى شيءٌ ما بـ'إفلاطونيّ مُحدَث' ليُختزَل، بالمعنى الروحانيّ، إلى ما هو تافهٌ وعديم الشـأن. وفي حال تعذّرَ ذلك، تُستدعى مصطلحاتٌ من قبيل حلوليّ، وحياتيّ [من مذهب

(٢٨) في واقـع الأمـر أنّ بعض أشـكال الفلسـفة التحليليّة قامت بـدور جيّد، نسبيًا، في توضيح لغة الخطـاب الفلسفيّ الذي صار بالفعـل غامضًا في الزمن الحديث. علمًا أنّـه في الفلسفات التقليديّة، حيـث تكون اللغة الفلسـفيّة المتداولة، على سبيل المثال، العربيّـة أو العبريّـة أو اللاتينيّة، ما زال واضحًا ودقيقًا كما العلم الحديث. لكنّ تجلية اللغة لم تكن الوظيفة الوحيدة التي قامت بهـا الفلسـفـة التحليليّة أو الوضعيّة، وهذه الأخيرة كان دورها هدّامًا أكثر لابتذالـه الفلسفة وغاياتها، دافعةً عددًا من طلّاب الفيلو-سوفيا إلى فروع معرفيّة أخرى لا تليق بهذا الاسم في الحلقات الأكاديميّة المعاصرة.

(٢٩) «الفلسـفـة الأكاديميّـة كما هي اليوم، ومن ضمنها الفلسفة الأنغلو-ساكسونيّة، هـي مُعادية للفلسـفة تمامًا». F. Schaeffer, *The God Who is There*, Downers Grove, Ill., 1977, p. 28.

(٣٠) انظر، F. Yates, *The Occult Philosophy in Elizabethan Age*, London and Boston, 1979.

الحياتيّـة]، وطبيعانيّ وواحديّ، وحتّى تصوُّفيّ (بمعنى غامض ومُلتبس)، وتُوظَّف لتوصيف العقائـد التي يرغب البعض بتقويضهـا أو تهميشها. في سياقٍ كهذا، يُعرَض أمثال أفلاطون وأفلوطـين وأبرقلس كما لو كانوا فلاسفـةً بُسطاء أو أساتذةً فلسفـة في جامعة ما بالجوار؛ ويُعرَضُ أولئـك المسيحيّون الذين تبنّـوا صياغاتهم المتافيزيقيّة كأناسٍ شـذّوا عن المسيحيّة 'الصافيـة'، وبالتـالي وقعوا تحت تأثير الفكر اليونانيّ. كم هـو مختلفٌ الإجلال الذي يلقاه أفلاطـون وفيثاغورس، وحتّى أرسطو، عند الفارابـي أو في أعمال توماس تايلور Thomas Taylor أو كينيث سيلفان غوثري K. S. Guthrie عن ما يراه أولئك الذي نظروا إلى الفلسفة كثمرة العقـل العمليّ المنفصل عن جذوره والمستنزَف في حِسِّه المقدّس. إنّ إعادة اكتشاف التقليد وإعادة التأكيد على القيمة المقدّسة للمعرفة سوف تمكِّننا من إعادة تقدير الفلسفة كلّها وإعـادة قراءة الحكمة اليونانيّـة، ولكنّها، أيضًا، سوف تمكّن الإنسان المعاصرَ من فهم أهمّيّة الدور الإلهيّ الذي لعبته هذه الفلسفة في الأديان التوحيديّة الثلاثة، والتي انتشرت في العالم المتوسّطـيّ وأوروبا إثـرَ ضمور الحضارة اليونانو-رومانيّة. وهـذه مهمّةٌ من أمّهات المهامّ. فإعـادة قـراءة الإرث الفكريّ اليونانيّ على ضوء التقليد لازمٌ حتميّ، ولا بدّ من التصدّي له كيمـا يُصار إلى تغييرٍ جذريٍّ، لا في دراسة الفلسفـة فحسب، بل أيضًا في اللاهوت وحتّى الأديان المقارَنة.

هـذا، وقـد ارتبطت علمنةُ الكـونِ بعلمنـة العقل (العملـيّ). ورغم تضافـر الأسباب الفكريّـة والتاريخيّة التي أدّت إلى نزع القداسة عن الكـون[31]، فإنّ اختزال العقل العارف (وهـو موضـوعُ الكوجيتـو الديكارتـيّ) إلى مستوى عقـلانيٍّ محض كان أبـرزَ الأسباب. وليـس طارئـًا أنّ مكْنَنَةَ الكون وإفراغَ جوهرِ العالَم من مادّته المقدّسة حصلا في الوقت عينه مع نـزعِ القداسةِ عن المعرفة والفصْـلِ الأخير بين العقل (العمليّ) الـذي 'يعرِف' (بالمعرفة العلميّـةِ scientifically) عن عالم الإيمان من جهة، وعن العقل الـذي يعرِف بالمعرفة الأوّليّة والجوهريّـة من جهة مقابلة. وقد عـزا بعضهم فوضى الزمن الحديـث الروحانيّة إلى مكننة العـالم في عِلـم القرن السابـع عشر[32]. ومن المثـير أن نلفت إلى أنّ معظـم أولئك الفلاسفة

---

(٣١) لقد عالجنا هذه المسألة بإسهاب في كابنا 'الإنسـان والطبيعة *Man and Nature*'، لندن، ١٩٧٦؛ انظر أيضًا Roszak, *Where the Wasteland Ends* وكتابه *Unfinished Animal*, New York، 1975.

(٣٢) في معرض إشارتـه إلى نُقّاد العلم الحديث، يكتب إدوارد يان دييكستر هويس E. J. Dijksterhuis، وهو قد عالج بتمعُّن مسألة مكننـة العـالم، ما يلي: «هم [النقّاد] يميلون إلى اعتبار هيمنة المفهوم الميكانيكيّ علـى الذهن كواحد من أهمّ أسباب الفوضى الروحانيّـة التي انحدر إليها عالَم القرن العشرين رغم كلِ تقدُّمـه التقنيّ». Dijksterhuis, *The Mechanization of the World*, trans. C. Dikshoorn, Oxford, 1961, pp. 1-2. وقد درس هذه المسألة عددٌ من مؤرّخي علم حقبة النهضة والقرن السابع عشر من أمثال ألكسندر كويري، دي سانتيانا وأي. بي. كوهين.

واللاهوتيّين الذين عارضوا اختزالَ العقل إلى مُجرّد مستوًى عقلانيّ قد عارضوا أيضًا التصوُّر الميكانيكيّ للعالم(٣٣)، وأنّ أولئك، كأتباع بومي Boehme في ألمانيا، والذين سعَوا إلى إكمال تعاليمه المبنيّة على تنوُّر العقل الاستدلاليّ بالعقل كانوا من أبرز أنصار الفلسفة الطبيعيّة *Naturphilosophie* التي نافحت بضراوة وجهةَ النظر الميكانيكيّة(٣٤). في أيّ الأحوال، ليس من شكٍّ بأنّ نزع القداسة عن المعرفة ارتبط مباشرةً بنزع القداسة عن الكون.

ولم يتفادَ التاريخ أو العمليّةُ الزمنيّة المصيرَ الذي لاقاه الكون. فالعقل (العمليّ) المُقتَطع عن جذوره في الأزل لا يستطيع إلّا أن يختزلَ الواقعَ إلى عمليّة، والزمنَ إلى محض كمّيّة، والتاريخَ إلى عمليّة من دون فعليّة مُتسامية. وفي الوقت عينه، يصير هذا العقل أمّ ومصدرَ كلّ العقليّة الحديثة التي يُنظر إليها كواقع. صار الزمنُ، لا الأزلُ، مصدرَ كلّ الأشياء. وبدلًا من أنْ تُعتبَر الأفكارُ صادقةً أو كاذبةً بذاتها، لُفظت إلى مقام التغيُّر التاريخيّ تمامًا، ونُظرَ إليها من حيثُ كونُها أحداثًا تاريخيّة فحسب. هذه هي التاريخانيّة التي نزعت القداسةَ عن التاريخ وعن العمليّة الزمنيّة نفسها التي يجدها المرء في الفلسفة والعلم. ورغم أنّ العديد من النُقّاد المعاصرين أدركوا واقعَ إملاقِ التاريخانيّة، وسعوا إلى تخيُّل العمليّة التاريخيّة من زوايا نظرٍ أخرى، فإنّ التاريخانيّة(٣٥) ظلّت مستمرّةً كنمطِ التفكير السائد في عالم، العقلُ الاستدلاليّ فيه منفصلٌ – عند أغلب الناس – عن مصدرَي الثبات المتوئمَين؛ العقلَ والوحي. ومن دونهما، يُختزَلُ كلُّ ثباتٍ إلى صيرورة.

وكان تدمير البعد النوعيّ للزمن واختزالُ كلّ الواقعيّات إلى انعكاساتها على جدول

(٣٣) لأمثلة عن ردّات فعل أمثال أوتينغر وسويدنبُرغ ضدّ علم الفلك الجديد والذي خدم كأساس للرؤية الكونيّة الميكانيكيّة [الآلبويّة] انظر E. Benz, 'Der kopernikanische Schock und seine theologische Auswirkung' in *Eranos Jahrbuch* 44 (1975) : 15-60 ; وأيضًا *Cahierss de l'Université de St. Jean de Jérusalem*, vol. 5, Paris, 1979.

(٣٤) كان غوته Goethe وهيردر Herder من بين أولئك الذين ساندوا قضيّتَي المعرفة التكامليّة والفلسفة الطبيعيّة Naturphilosophie كما عارضوا الفهم الميكانيكيّ [المتمكّن إن جاز لي القول (المترجم)] للعالم في حين أكّدوا على ترابط أجزاء الطبيعة مع بعضها وفي كل حيٍّ وهذا ما ينسجم مع التعاليم التقليديّة. يكتب غوته، «Die Natur, so mannigfaltig sie erscheint, ist doch immer ein Eins, eine Einheit, und so muss, wenn sie teilweise manifestiert, alles übrige Grundlage dienen, dieses in dem übrigen Zusammenhang haben.» مُقتبس من R. D. Gray, *Goethe*, The Alchemist, Cambridge, 1952, p. 6. انظر أيضًا H. B. Nisbet, *Goethe and the Scientific Tradition*, London, 1972, p. 20.

(٣٥) كان كتاب كارل بوبر Karl Popper الشهير 'إملاق التاريخانيّة *The Poverty of Historicism*' Boston، 1957 واحدًا من أفضل ما كُتب من قبل فيلسوف علم معاصر. كما أنّ الفنُمنُلوجيا المعاصرة تصدّت للتاريخانيّة وأنتجت وسائل بديلة لدراسة الدين والفلسفة والفنّ... إلخ، وكانت نتائجها متميّزة إذا ما تزاوجت مع المنظور التقليديّ. في المقابل، فقد أدّت إلى نوع من الدراسة العقيمة للبنى المنفصلة عن كل من حسّ المقدّس وتاريخ التقاليد المختلفة كتاريخ مقدّس. ومع هذا، فإنّه يظلّ في قلب الحدْس الذي أدّى إلى الفنُمنُلوجيا، إدراك لـ'إملاق التاريخانيّة' ولخِصَبِ البنى والأنماط الثابتة التي يلحظها المرء حتّى في عالم الظاهرات إذ هي انعكاسٌ لبعضِ أوجُهِ الثابت بما هو كذلك.

الصيرورة نتيجةَ إشاحةِ الإنسان وجهَهُ عن ملكاته العقليّة من المركز الثابت immutable Center إلى الهامش المتذبذب لوجوده. منقطعًا عن القلب، وهو مقرُّ العقل الفيّاض، لا يسعُ العقلَ (العمليّ) إلّا أن يصير مستغرقًا في التصرُّم والتغيُّر الذي يسطو، عندَها، على دور ووظيفة الثابت. وفي اختزالِ المطلقِ إلى النسبيّ والثابت إلى المتغيِّر، استَنْزَفَت وجهةُ النظر الدنيويّةِ النسبيَّ والمتغيِّرَ من المقدّسِ الذي يمتلكانه في مستواهما الخاصّ.

وبما أنّ المعرفةَ المُصاغةَ لا تنفصل عن اللغة، لم يكن من الممكن إلّا أن يؤثّر نزعُ القداسة عن المعرفة على استعمال اللغة. ولئن أضحت اللغات الأوروبيّة أقلّ رمزيّةً وأكثر إغراقًا في أحاديّة البعد، فاقدةً للجانب الجوّانيّ في اللغات التقليديّة، فلأنّها ارتبطت بأنماط فكريّة أحاديّة البعد في طابعها العامّ. ويتجلّى الميلُ الضدّ–متافيزيقيّ، في معظم الفلسفة الحديثة، في محاولةِ تجريد اللغة من كلّ فحوًى متافيزيقيّ وهذه عمليّةٌ مُستحيلةُ التطبيق كليًّا لأنّ اللغةَ، كما الكون، ذات أُصول إلهيّة ولا يمكن فصلها بالكليّة عن المحتوى الميتافيزيقيّ المتجذّر فيها وفي بُناها. ومع هذا، فإنّ صعودَ العقلانيّة ومكننةَ العالم في القرن السابع عشر بدأ بالتأثير مباشرةً على اللغات الأوروبيّة ودفعها باتّجاه العلمنة. كان غاليليو Galileo ما يزال يتقبّل الفكرة التقليديّة بأنّ الطبيعة كتابٌ عظيمٌ ينبغي فكُّ مَغالقه[٣٦]، لكنّ لغة هذا الكتاب، بالنسبة إليه، لم تعد اللغة المقدّسة للقدّيس بونافنتورا أو دانتي أو القباليّين، اللغةَ التي ترتبط بالمعاني الرمزيّة والأناغوجيّة[٣٧]، إنّما هي رياضيّات تُفهمُ، لا بالمعنى الفيثاغوريّ، بل بمعناها الكمّيّ البحت[٣٨]. كما كان كِبلر Kepler يعتبر أنّ 'الكمّ هو نمطُ تعبيرِ الله' في الكون (*Dico quantitatum Deo propositam*)[٣٩]، رغم أنّه، وبعكس غاليليو، لم ينسَ عن الأوجه الرمزيّة والنوعيّة للرياضيّات، المرتبطة بذاتها بفلسفة تناغم ورمزيّة الأعدادِ والأشكال الهندسيّة كما في فلسفة فيثاغورس التي كان وفيًّا لها بعمق.

(٣٦) يشير غاليليو إلى فكرة الطبيعة ككتاب عظيم في مقدّمة كتابه *Dialogue Concerning the Two Chief World Systems – Ptolemaic and Copernican*.

(٣٧) صيغةٌ من صيغ الرمز التمثيليّ allegory في تفسير النصّ المقدّس، تقوم على أنّ حقائق العهد القديم الزمنيّة هي صورة للحقائق الأخيريّة الأبديّة. المترجم.

(٣٨) «تُكتَبُ الفلسفةُ في هذا الكتاب العظيم، الكون، الذي يقف مُشرَعًا أمامَ ناظرنا. لكنّ الكتابَ يتعذّرُ فهمه ما لم نتعلّم اللغة ونعرف قراءة الأحرف التي صيغَ بها. فلقد كُتبَ بلغة الرياضيّات وصِيغَ بأحرُف المثلثات والدوائر وغيرها من الأشكال الهندسيّة ومن دونها يستحيل إنسانيًّا فهمُ كلمةٍ منه». من *Assayer in Discoveries and Opinions of Galileo*, trans. Stillman Drake, New York, 1957, pp. 237-88. مُقتبس من M. De Grazia, "Secularization of Language in the 17th Century," *Journal of the History of Ideas* 41/2 (April-June 1980).
تندُر الأدلّة حول إبراز غاليليو لأيّ اهتمام بفيثاغورس رغم كون والده شديد الاهتمام بالتعاليم الفيثاغوريّة.

(٣٩) طوّر كِبلر فكرته هذه في عددٍ من أعماله ومن ضمنها كتابه 'اللغز الكوزموغرافي *Mysterium Cosmographicum*'.

بعد ذلك، حاول العديد من الفلاسفة الأوروبيّين صياغةَ لغة مُنبنية على الرياضيّات، وفي حالة مارسين[٤٠] Mersenne على الموسيقى. وقد كانت هذه الحركة بالفعل هي التي أسّست للمنطق الرمزيّ عند لايبنيتز الذي سعى إلى ربط الفكرِ بالحساب علمًا أنّ الفكر واللغة لا ينفصلان في المنظور التقليديّ. ففي عددٍ من المصادر التقليديّة يرتبط اللوغوس *logos* والراجيون (التخاطب) *ragione* بحيث يشيران في بعض السياقات إلى نفس المدلول.

أمّا بحسب مجرى الأمور، فقد انعكست علمنةُ اللغة ومحاولةُ استبدال دلالتها الرمزيّة بالكمّ المحض لدى قراءة النصّ الكونيّ، على لغة النصّ المقدّس نفسه، والذي ما زال يُعتبر إلى الآن هبةً من الله ومرتبطًا بكتاب الطبيعة – بحسب لاهوتيّين كاثوليك وبروتستانت. والآن، وقد صارت اللغة فاسدةً والرياضيّاتُ تُعتَبر اللغةَ المناسبةَ للطبيعة، فإنّ لغة النصّ المقدّس صارت تبدو «أكثر منها اختراعًا رثًا لإنسانٍ جاهلٍ من أن تكون هبةً من إله كلّيّ العلْم»[٤١]. لقد انكسرت الحلقة التي تربط اللغة الإلهيّة بتلك الإنسانيّة[٤٢]، تاركةً الأخيرة لتتهاوى في 'سقطاتٍ' متتالية، في مراحلَ من العلمنة أوْصلت إلى الأشكال المختلفة من نُغُولة اللغة التي نراها اليوم، وإلى التضحية بالفنّ الليتورجيّ المرتبط باللاتينيّة لحساب اللغات المحلّيّة التي قطعت شَوْطًا طويلًا بعيدًا عن أصولها المقدّسة فصارت جدُّ عاديّة وشائعة كلغات يوميّة لعالمٍ مُعلْمنٍ ممتلىء بخبرات تافهة. وكما ترى، فإنّ التناظرَ بين استنزاف المعرفة من محتواها المقدّس ونزع القداسة عن اللغة المرتبطة بها هو تناظرٌ تامّ. والعكسُ صحيح؛ فكلُّ محاولة لرفع اللغة مجدّدًا إلى مستواها الرمزيّ والأناغوجيّ ترتبط بمحاولة إحياء المعرفة المقدّسة (أو العلم المقدّس *scientia sacra*) والتأكيدِ عليها لأنّها تحتاجُ إلى التعبير عن نفسها بلغةٍ تتناسب معها، ولكن أيضًا تتوافر لها[٤٣]!

وأخيرًا، فإنّ عمليّة نزع القداسة عن المعرفة وصلت إلى معْقِلِ المقدّسِ نفسه، أي إلى

---

(٤٠) الأب مارين مارسين (١٥٨٨–١٦٤٨)، فيلسوف ورياضيّ، ولاهوتيّ ومنظّر موسيقيّ فرنسي يُعتبر مؤسّس علم السمعيّات. المترجم.

(٤١) *De Grazia*, op. cit., p326.

(٤٢) «انكسرت الصلة التقليديّة بين الإنسان واللغة الإلهيّة في القرن السابع عشر. لم تعُد النظرة إلى لغة الله كلغة كلاميّة؛ وتوقّفت الكلمات الإنسانيّة عن الارتباط بـ'الكلمة' الإلهيّة جنسًا ونوعًا». مصدر سابق، الصفحة ٣١٩.

بطبيعة الحال، كانت هذه العمليّة أكثر سهولةً في الغرب لأنّ المسيحيّة لم تمتلك لغةً مقدّسة. فاللاتينيّة كانت، إن صحّ القول، لغةً ليتورجيّة ولم تكن لغةً مقدّسةً كما كانت العربيّة والعبريّة في الإسلام واليهوديّة.

(٤٣) كان لا بدّ لنفس العمليّة أن تتحقّق في إحياء العقائد التقليديّة اليوم. وسنشير إلى هذه المسألة في الفصول التي ترى.

تستحقّ مسألة العلاقة بين عمليّة نزع القداسة عن العِلم واللغة في العالم الحديث دراسةً مفصّلةً ومستقلة، ولا يمكننا، في محلّنا هذا، إلّا أن نشير إليها باقتضاب. وبين أيدينا مثالٌ حيٌّ عمّا حصل في الغرب في غضون قرونٍ خمسةٍ في ما نراه من نزع القداسة عن اللغات التقليديّة الشرقية مع علمنة الفكر هناك.

الديـن. فنتيجـةً للخطوة الأخيرة التـي أنجزها هيغل في اختزال كلّ عمليّـة المعرفة إلى جدلٍ غيرِ منفصلٍ عن التغيُّر والصيرورة، بدأ عَالَمُ الإيمان يظهر وكأنّ فالقًا يفصله عن الأرض التي يقـف عليها الإنسـان 'المفكـر'. كان كيركيغـارد[٤٤] Kierkegaard ردةَ الفعل على هيغل، ومنـه انطلق اللاهوتُ الوجوديُّ والفلسفـةُ الوجوديّة، التوحيديّةُ والملحـدةُ سواءً. لأمثال ياسـبرز[٤٥] Jaspers ومارسيل[٤٦] Marcel وهايدغـر[٤٧] Heidegger، ثمّة يأسٌ من إمكان وصـول الإنسـان إلى فهم وإدراكِ الواقع، فـلا مفرَّ من وثبةٍ يقوم بها ليفهـم معنى الأشياء. وفي اللاهـوت كذلك، فإنّ فكرَ كارل بارت[٤٨] Karl Barth يتطلّب وثبةً إلى «الرواية العليا للإيمـان»[٤٩]. يُحجِـم اللاهوت عـن التواصل مع عـالم الطبيعة أو مع تاريـخ الإنسان[٥٠]، وتضيع الرؤية التوحيديّة تمامًا؛ تلك الرؤية التي تربطُ المعرفةَ بالحبّ والإيمان، والدينَ بالعلم، واللاهـوتَ بكلّ دوائر الهمّ الفكريّ، ضاعت مخلّفةً وراءها عالمًا من التحاوُز [الانقسام إلى أحيـاز] تختفي فيه الوحدة لأنّ القُدسيّـة holiness صارت همًّا ثانويًّا، وفي أفضل الأحوال اختُزِلت إلى انفعاليّةٍ محض. في هكذا عالم يسعى أصحاب الذكاء الروحيّ والعقليّ إلى إعادة

(٤٤) سـورن كيركيغارد (١٨١٣-١٨٥٥)، فيلسـوف ولاهوتيّ وناقد دانماركيّ كان له أثرٌ بالغٌ على 'الوجوديّة' وعلى اللاهوت البروتستانتـيّ في القـرن العشرين. هاجم المؤسّسات الكنسيّة والفلسفيّة والأدبيّة لأنّهـا، في رأيه، أساءت تمثيل أسمى غايات الوجود الإنسانيّ؛ تحقيق الذات بالمعنى الأخلاقيّ والدينيّ. من أعماله **'إمّا/أو'**، **'مفهوم اللهفة'** و**'الخوف والارتعاش'**. المترجم.

(٤٥) كارل ياسـبرز (١٨٨٣-١٩٦٩) فيلسوف ألمـانيّ من مؤسّسي الوجوديّة. كان لعمله أثرٌ كبيرٌ على الفلسفة واللاهوت وعلم النفـس. تـرك أكثر من ٣٠ كتابًا و٣٠،٠٠٠ صفحةً مكتوبة. من أعماله **'الفلسـفة والوجوديّة'**، **'الفلسـفة'**، **'الإنسـان في العصر الحديث'** و**'مسألة الذنب الألمانيّ'**. المترجم.

(٤٦) غابريـل مارسيـل (١٨٨٣-١٩٧٣). يُعتبر أوّل الفلاسفة الوجوديّين الفرنسيّين. من أعماله **'مجلّة متافيزيقيّة'**. المترجم.

(٤٧) مارتـن هايدغـر (١٨٨٩-١٩٧٦). فيلسـوف ألمانيّ يُعـدُّ مؤسّس الفنُمنُلوجيا الوجوديّة وقد تركـت أعماله في الأنطلوجيا والمتافيزيقـا أثرًا لا نظير له على الفلسـفة القاريّة وعلى كلّ جوانب العلومَ الإنسـانيّة مثل الهرمنوطيقا؛ النقد الأدبيّ، اللاهوت وعلم النفس. من أعماله **'الكينونة والزمن'**، **'مقدّمة في المتافيزيقا'** و**'ما هو الشيء؟'**. المترجم.

(٤٨) كارل بـارت (١٨٨٦-١٩٦٨) لاهوتـيّ بروتستانتيّ سويسريّ لعلّـه أهمّ المفكرين المسيحيّين في القـرن العشرين. عارض اللاهـوت الليـبراليّ الذي كان سائـدًا في القرن التاسع عشـر وأكّد على 'غيريّـة الله' وتعاليه عن كلّ الموجـودات. ترك أكثر مـن ٦٠٠ نصٍّ بين كتاب ومقال؛ من أهمّ أعماله **'كلمة الله وكلمة الإنسـان'**، **'كريـدو (المعتقد)'** و**'مقدّمة في اللاهوت الإنجيليّ'**. المترجم.

(٤٩) قـد يُمكـن القول، بلا ريب، إنّ البينونةَ الحادّة عن مضمار العقل العمليّ واللجوء إلى الإيمان وحده كانا لأنّ «العقلانيّة الحديثة تفعل فعلَها ضدّ الإيمان بعنف صامت، كما يفعل الغاز العديم الرائحة». K. Stern, *The Flight from Woman*, New York, 1965, p. 300. ولكنّ السؤال يبقى لماذا يجدر بلاهوتيّ مسيحيّ أن يرضى بالحدود التي تفرضها العقلانيّة على العقل إن لم يكن لخسارته المنظور الحكميّ الذي لم يرى في العقل (العمليّ) غازًا سامًّا يقتل الدين بقدرِ ما رأى فيه مُتمّمًا للإيمان إذ يرتبط كلاهما بالعقل الإلهيّ. إنّ واقع أنّ هكذا أنواعًا من اللاهوت قد ظهرت يُثبِتُ بأنّ استنزاف المقدّس في ملكة المعرفة من قِبل العلم والفلسفة الغربيّـة قـد وصل إلى مرحلة صار فيها مقبولًا من اللاهوتيّين أنفسهم، بحيث يقوم بعضهم، بعد ذلك، بهذه العمليّة بمستوًى أكثر راديكاليّة من العديد من العلماء المعاصرين الذين يسعون إلى إعادة اكتشاف المقدّس.

(٥٠) بالـكلام عن بارت، يكتب شيفر Schaeffer، «ولقد تبعه الكثيرون، رجالٌ مـن أمثال نيـبور Niebuhr، بول تيليش Paul Tillich، جـون روبنسـون John Robinson، ألـن ريتشاردسـون Alan Richardson، وكل اللاهوتيّين الجدد. قد يختلفـون في التفاصيل، ولكنّ الصراعَ يظلّ نفسه – إنّه صراع الإنسان المعاصر الذي تخلّى عن الحقل الموحّد للمعرفة. ففيما يتعلّق باللاهوتيّين، فقد فصلـوا الحقيقة عن العلم من ناحية وعن التاريخ مـن أخرى. ليسـت منظومتهم الجديدة بقابلة للتحقيق؛ إنّها ممّا يُسلَم به إيمانًا فحسب». Schaeffer, op. cit., 54.

اكتشاف الجذور التقليديّة والاشتغال العامّ للذكاء الذي سوف يُسبغ من جديد على المعرفة وظيفتَها الأسراريّة، ويمكنُ الإنسانَ من أن يدمج حياته مجدّدًا مع أساس هذا المبدإ التوحيديّ الذي لا ينفصل عن الحبّ والإيمان. أمّا الآخرون، الذين يستعصي عليهم هذا النقد للعالم الحديث أو إعادة استكشاف المقدّس، والذين، في الوقت عينه، لم تنفع معهم الهَدْهَدَة ليهجعوا في هذا العالم المُدقع فكريًّا وروحيًّا والذي قُدّم لهم كأنّه الحياة الحديثة، فلا يملكون إلّا العويل والقنوط وهذا ما يُميّز بالفعل، معظم الأدب الحديث والذي أوجزه ببراعة الشاعر الويلزيّ الموهوب ديلان توماس[٥١] Dylan Thomas في قصيدة مرثاة [يرثي أباه الضرير]:

جدُّ أبيٌّ ليموت، منكسرًا وضريرًا رحل

في دربٍ دامسٍ.. وما التفت،

رجلٌ فاترٌ ودود، شجاعٌ في كبريائه المحدود

كان بريئًا، فجَزِع لأنّه مات

مُبغضًا إلَهَهُ، كان واضحًا في ما كان.

رجلٌ فاترٌ ودود، شجاعٌ في كِبريائه الوَقُود[٥٢]

لكن الله رحيمٌ وعادل. ولهذا بالتحديد لا يمكن لنور العقل أن يخبُتَ تمامًا ولا يمكن لهذا القنوط أن يكون الترنيمة الأخيرة للإنسان المعاصر.

---

(٥١) ديلان توماس (١٩١٤-١٩٥٣) شاعرٌ ويلزيّ وكاتب مسرحيّ، كان مبدعًا في وصفهِ للجمال الطبيعيّ. مات مخمورًا في نيويورك. المترجم.

(٥٢) *Too Proud to die. broken and blind he died*
*The darkest way, and did not turn away*
*A cold kind man brave in his narrow pride*
*Being innocent. he dreaded that he died*
*Hating his God, but what he was was plain.*
*An old kind man brave in his burning pride.*

# فلسفةُ اللغةِ والتأويل

## معنى المعنى، وفهمُ الفهم

حبيب فيّاض(١)

نتيجـةَ تطوُّرات خاصّة داخل نطاقَـي فلسفة اللغة وفلسفة التأويل، بـاتَ المعنى، في سياقِ الفهـم الفلسفيّ، حالـةً قيميّةً ومعياريّةً ضابطةً لحركة اللغة في مختلـف اتّجاهاتها وحيثيّاتها، وبـاتَ فهمُ الفهم، بما هو موضوعُ التأويل الفلسفيّ، حالةَ مراجعة دائمة متلائمة مع حركة وسيولـة المعنى، ورافضة للمنهـج المؤدلج والمُشبع بإسقاطات صاحبـه. على إثر التحوُّلَين، ونتيجـةً لاجتمـاع الفلسَفتَين على خلفيّـة فلسفيّة واحـدة، انبثقت فلسفة اللغـة والتأويل كمحاولة مُتقدّمة للربط بين الفهم والمعنى، فيما يَعدُ باستبدال الفلسفة التقليديّة.

تُخرَجُ الفلسفةُ المـُضافةُ إلى كلٍّ من اللُّغة والتأويلِ البحثَ الفلسفيَّ من معالجاته التقليديَّة المـُتمحـورة حولَ الوجودِ وماورائيّاته النظريَّة إلى آفاقٍ جديدة تتجاوزُ التجريدَ الذي وَسَمَ المسارَ التاريخيَّ للفلسفة، ولترتقـيَ بهذا المسارِ نحو موضوعاتٍ أكثرَ راهنيَّةً وحيويَّةً يُمكنُ معهـا تعميقُ وتجديدُ الفهـم المعرفيِّ الإنسانيِّ حيالَ الحياة والعـالم، وذلك انطلاقًا من الرؤيةِ التي اصطنعتها لنفسِها فلسفَةُ اللغة والتأويل، حيثُ تخلَعُ اللغة، إذ ذاك، عن نفسها ماهيَّتَها الآليَّةَ والأداتيَّة، وتنتسبُ إلى ماهيَّةٍ غائيَّةٍ تُحاكي، في آن، الفكرَ والواقعَ على حدٍّ سواء. كما يتخلّى التأويل، والحالُ هذه، عن منهجيَّته التفسيريَّة الناظرةِ إلى فَهم النصِّ اللغويّ، ليتحوَّل إلى قـراءة فلسفيَّة تنبذُ المنهـجَ ويستحيلُ فيها الوجودُ نصًّا يستدعـي فهمًا جديدًا لكلِّ فهمٍ يتحصَّلُ إزاءَ الكونِ بمختلفِ ظواهرِه وتجلّياته.

(١) أستاذ فلسفة اللغة والدين في الجامعة اللبنانيّة.

## أوَّلًا: فلسفةُ اللغة

ثمَّـة ضرورةٌ منهجيّةٌ للتفريق بين لغة الفلسفة وفلسفة اللغة، رغمَ تقاطُعهما الواضح. الحالةُ الأولى ليست سوى محاولات قامَ بها فلاسفةٌ لغويّون عن طريقِ المنهج التحليليّ بغيةَ إصلاح لغـة الفلسفةِ وبلورَتها، وجعْلها ملائمةً للبحـث الفلسفيّ من خلالِ ربط مصطلحات هذه اللغـة وتعبيراتها بمُسمّياتها ومصاديقهـا الحقيقيّة التي تُعبّرُ عنها، وهذا ما قامَ به تحديدًا أتباعُ مدرسـة كمبردج في الفلسفـة التحليليّة، حيث حاولوا التمييزَ علـى مستوى الكلمات بين مـا له معنى، وما لا معنى له، واعتـبروا أنَّ مُشكلةَ الفلسفة إنّما هي، بالدرجة الأولى، لُغويّة. وبالتالي، لا جدوى من أيِّ جُهد فلسفيّ لا يكون مصحوبًا بإصلاح لغويّ. أمّا الحالة الثانية (فلسفــة اللغة) فهي عبارةٌ عن فلسفة لغويَّة تستندُ إلى اللغة ذاتها في سبيلِ استخراج منظومة فلسفيّـة مُتكاملـة، وبلـورةِ رؤيةٍ كونيّـة إزاءَ الحيـاة والإنسانِ والوجود، بحيـث لا يقتصرُ البحـث، في هـذا المجال، على دراسة اللّغة من وجهة فلسفيّـة كما هو الحالُ في الفلسفات الخاصَّة والمـُضافة (الأخلاق، العلم، التاريخ...)، بل يُنظَرُ إلى اللغة بوصفها المجالَ المعرفيّ الأشمـلَ والأعمق، في آن، باعتبارِ تشكيلها للإنســان ونيابَتها عن الوجود وملازَمَتها لهما وتماهيهـا معَهُما. وهـذا، بالتحديد، ما دَفَع بعض الفلاسفة اللغويّـين إلى اعتبارِ فلسفة اللغة وريثًـا شرعيًّا للفلسفة التقليديَّة، بل بديلًا ضروريًّا عنها، بخلافِ الفلسفات المـُضافة التي لا تعدو كونَها من فروعِ الفلسفة وتحتَ مِظلّتها.

إذًا، ليست فلسفةُ اللغة مجرَّدَ التعامُلِ فلسفيًّا مع اللغة بمقدارِ ما هي فلسفةٌ مستقلّةٌ ومُنبثقةٌ مـن اللغة ذاتها، حيـثُ لا يعودُ التفلسُفُ هاهنا سمةً ملازمـةً للذات - المدرك - فحسب، بـل يتعدّى ذلكَ إلى الموضوع - المدرَك - نظرًا للغنى الفلسفيِّ الذي تتّسِمُ به اللغةُ، والذي يتجلّـى من خلالهـا التماثُلُ بين الإنسان والعــالم. وبحسب تعبير هايدغر، فـإنَّ اللغةَ تنطقُ الوجــود، بمعنى كونِها تُسمّي الأشياءَ والموجودات وتُعطيها ماهيَّتَها وحيّزَها في الوجود[2]. فاللغـةُ مُساوقـةٌ للعالم، وحيـثُ يوجَدُ عالَـمٌ يوجَدُ لغـة، وربّما يصُحُّ العكـسُ أيضًا؛ العالَـمُ يكشِـفُ عن ذاتـه أو ينكشِفُ من خلالِ اللغة[3]. وهذا ما يُبرِّرُ لنـا تَوزُّعَ اهتمامات فلسفة اللغةِ في مجالَين:

الأوَّل: هو الفكرُ باعتبارِ اللغةِ تجسيدًا ذاتيًّا له إلى حدٍّ قد يجوزُ القولُ مَعَه، إنَّ الفكرَ لغةٌ

(٢) توفيق سعيد، **في ماهيّة اللغة وفلسفة التأويل** (بيروت: المؤسّسة الجامعيّة للدراسات والنشر والتوزيع، ٢٠٠٢)، الصفحة ١٣٠.
(٣) المصدر نفسه، الصفحة ١٣٠.

معقولة، واللغةُ فكرٌ منطوق.

والثاني: هو الواقعُ نظرًا لكون اللغة تمثُّلًا موضوعيًّا له بنحوِ ما عبَّر عنه هايدغر بالقول، «إنَّ اللغةَ بيتُ الوجود، وهي التي تكشِفُ عنه وتُظهِرُه».

لقد شهِدَت اللغةُ من خلال فلسفَتِها تحوُّلات عميقةً على مستوى خصائصها وأبعادها، بنحوٍ باتت فيه اللغة، فلسفيًّا، مختلفةً من حيثُ البنيةُ والماهيَّة والوظيفة، وهذا ما سنتطرّقُ إلى بعض معالمه تاليًا:

١. ليست اللغة، في سياق الفَهم اللغويِّ الفلسفيّ، مجرَّدَ وسيلة يُرادُ من خلالها إيصالُ مُرادِ المتكلِّم إلى المخاطَب، بَل هي غايةٌ مطلوبةٌ بذاتِها. وبدَلًا من أن تكونَ أداةً في الاتّصالِ والتبليغ، تُصبح أمرًا من المطلوب الوصولُ إليه والإبلاغُ عنه. فاللغةُ كما يقول تشومسكي، ليست عُنصرًا في خدمة العقل، بل هي والعقلُ متساويان، ولا يختلفان وظيفيًّا رغم اختلافِهما ماهويًّا. واللغةُ، والفكرُ أيضًا، بحسب ما يرى فتغنشتاين، وجهانِ لعملةٍ واحدة، إذ عندَهُ ليست وظيفةُ اللغةِ الوحيدة التعبيرُ عمّا في الذات، أو إيصالُ المعلومات للآخرين، إذ التفكيرُ لا يسبق التعبير، بل هما متلازمان، فلا إدراكَ أو تصوُّرات عاريةٌ عن اللغة، بل لا يمكن إدراكُ شيء، أو فهمُهُ أو تصوُّرُه إلّا في قالبٍ لغويّ(٤)، هذا فضلًا عمّا يقولُهُ هايدغر من المساوقة بين اللغة والوجود، بنحوٍ لا يصبحُ الواقع ما هو عليه إلّا باللغة التي لا تقومُ علاقتُها به على انتمائها إليه، بل الواقعُ واقعٌ باللغة وفيها(٥). وبالتالي، اللغةُ ذات ماهيَّة غائيَّة تتَّصف بالموضوعيَّة - نسبةً إلى الموضوع - من خلال اتِّخاذِها موضوعًا للفلسفةِ يُصارُ فيه إلى البحث عن عوارِضِها الذاتيَّة.

٢. استكمالًا لما سَبَق، يتجاوزُ دورُ اللغة، من جهة الفلاسفة اللغويّين، حدودَ «الاتّصال» إلى حيِّز «الإبداع»، بمعنى كونها حاجةً يجبُ الكشفُ عن مكنوناتها الإبداعيَّة بمعزلٍ عن كونِها حاجةً اتصاليَّة، ذلك أنَّ الخطاب على نوعين[٦]:

**الأوّل**: اتصاليٌّ يُرادُ منه التواصل مع الآخر، وإيصالُ مؤدّى الكلام إلى المتلقّي، كما هو مؤدّى الآيات القرآنيّة التي ترمي إلى إيصالِ تعاليمَ محدّدةٍ إلى مخاطَبي الوحي ﴿أقيموا

(٤) محمود فهمي زيدان، في فلسفة اللغة (بيروت: دار النهضة العربيّة، ١٩٨٥)، الصفحة ٦٠.
(٥) سامي أدهم، فلسفة اللغة (بيروت: المؤسّسة الجامعيّة للدراسات والنشر والتوزيع، ١٩٩٣)، الصفحة ١٣٧.
(٦) منذر عياشي، اللسانيّات والدلالة (حلب: مركز الإنماء الحضاريّ، ١٩٩٦)، الصفحات ١٠ إلى ٢١.

الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ﴾[٧].

والثاني: إبداعيٌّ يُرادُ منه الإلفاتُ إلى القدرة على التعبير، وقابليَّة اللغة لتكون موضوعًا مُبدَعًا، كما هو حالُ الشاعر الذي يُنشد قصيدةً من أبيات عديدة يصفُ فيها وردةً في حديقة، إذ هو هنا لا يريدُ إبلاغنا بمواصفات الوردة، بمقدار ما يُريدُ الكشفَ عن قدرَته الإبداعيَّة في التعامل مع اللغة. ولقد وَصَلَ الخطابُ الإبداعيُّ في القرآن إلى ذروَته من خلال التّجلّي الإعجازيّ للتعبير بنحو لا يمكن الإتيان بمثله. هذا المسارُ يمكن ملاحظتُهُ في مسار التعامُل النحويّ مع اللغة والانتقال من النحو التقليديّ المتعارَف عليه، والذي يدورُ أساسًا حول أواخر الكلمات، إلى النحو التوصيفيّ عند سوسير، حيث انتقلَ من التعامُل مع الكلمة من موقع ما يجبُ أن تكون عليه – عند النُّحاة التقليديّين – إلى ما هي عليه بالفعل بوصفها علامةً في سياق بنيويٍّ مُتكامل، وصولًا إلى النحو التوليديّ عند تشومسكي[٨] الذي بلوَرَ نظريَّةً تقومُ على فكرة أنَّ اللغة حدْسٌ إبداعيّ، يتوالدُ من خلاله الكلامُ اللامتناهي من اللغة المتناهية، وأنَّ كلَّ جملة فيها بُنيةٌ عميقةٌ تتَّصفُ بنحوٍ توليديٍّ مُتَّسقٍ مقابل بُنيتها السطحيَّة الخاضعة للنحو التقليديّ.

٣. تذهبُ النظرة التقليديَّة إلى اللغة إلى اعتبارها مجموعةً من العناصر الماديَّة التي يمكن أن تُسمعَ وتُنطقَ من دون التأمُّل في هذه العناصر، ودراسة العلاقات التي تربطُ بينها، إلى أن جاء فرديناند دي سوسير صاحبُ المنهج البنيويّ في الدراسات اللغويّة، وقام بتجسير العلاقة معرفيًا بين اللغويَّات وفلسفة اللغة، فاعتبر أنَّ موضوعَ علم اللسان هو اللغةُ منظورًا إليها في ذاتها ولذاتها، وبمعزلٍ عن كلِّ ما سواها، فذهبَ أوَّلًا إلى التمييز بين «اللغة» التي هي حالةٌ عامَّةٌ وتقنينٌ اجتماعيّ، أو مجموعةٌ من القواعد، وبين «الكلام» الذي هو أمرٌ مُتعيِّنٌ يقومُ به شخصٌ مُحدّدٌ من خلال فعل فرديّ[٩]. ثمَّ ميَّزَ سوسير بين «اللغويَّات الداخليَّة» التي تُعتبَرُ بمثابة دراسة مُحايثة للغة بوصفها بُنيةً قائمةً بذاتها ومُستقلَّة، و«اللغويَّات الخارجيَّة» بما هي دراسةٌ للعلاقات القائمة بين اللغة والدوائر التاريخيَّة والحضاريَّة والمجتمعيَّة والنفسيَّة والجغرافيَّة المؤثِّرة عليها، وصولًا إلى تمسُّكه بضرورة استبعاد المنهج التعاقُبيّ (التاريخيّ) في دراسة اللغة واستبداله بالمنهج التزامُنيّ (البنيويّ)،

(٧) سورة البقرة، الآية ٤٣.

(٨) حسام البهنساويّ، أهمّيَّةُ الربط بين التفكير اللغويّ عند العرَب ونظريّات البحث اللغويّ الحديث (القاهرة: مكتبة الثقافة الدينيّة، ١٩٩٤م).

(٩) فرديناند دي سوسير، مُحاضراتٌ في علم اللسان العامّ، ترجمة عبد القادر قنيني (أفريقيا الشرق: الدار البيضاء، ١٩٨٧)، الصفحة ٢٣.

حيثُ يقومُ الأوّل على تتبُّع رأسيٍّ وأفقيٍّ لتحوّلاتِ اللغة تاريخيًّا. في حين يتمحوَرُ الثاني على دراسة أُفُقيَّة للعلاقاتِ بين مُكوّنات اللغة بوصفها نظامًا مُنجَزًا وراهنًا، لأنَّ التعاقُبَ الزمنـيّ - كمـا يقول سوسير - لن يُفيدَنا في فهم المَشهد اللغويِّ الراهن فضلًا عن أنّه لن يفيدَنـا في فهم معنى كلمة ما. لقد انطلقَ سوسيرَ من كلِّ ذلك للتّأسيس لنظريَّته «البنيويَّة اللغويَّـة» فاعتبَرَ أنَّ اللغةَ عبارةٌ عن نَسَـقٍ لا يعرفُ سوى نظامَهُ الخاصّ، بمعنى كونِ اللغة كُلًّا منظَّمًا يتشكَّلُ من عناصرَ تعمَلُ كمجموعة، ولا يكون لأيِّ عُنصُرٍ في النظام دلالةٌ إذا أُخِـذَ بحدِّ ذاته، وبشـكلٍ مُنفرد، وبمعزلٍ عن سواه، بل إنَّ دلالتَهُ تقومُ من خلال ارتباطه بجميـع العناصرِ الأخـرى أوّلًا، وبالنظامِ الـذي ينتمي إليه ثانيًا. البيـت، مثلًا، لا يُمكِنُ تعريفُـهُ بأنّه أكوامٌ من الحجرِ والخشـبِ والطينِ والإسمنت و... بل هو عبارةٌ عن تناسُقٍ وترابُطٍ مُنتظم بين هذه العناصر[10]. لهذا يُشبِّهُ سوسير اللغةَ بلعبةِ الشطرنج التي لا يستطيعُ اللاعبُ أن يَحصُرَ تركيزَهُ واهتمامَهُ في مربّعٍ واحد دون المربّعاتِ الأخرى، كما لا يجبُ عليه أن يكون معنيًّا بتاريخِ اللعبةِ وتطوُّرها. أمّا ما هي العناصرُ الأساسيَّةُ التي تَشكَّلَ منها النظامُ اللغويّ، فهي العلامات، وهي ما سنتحدَّثُ عنه تاليًا.

٤. العلامـةُ في الفهـم اللغويِّ الكلاسيكيّ هـي مجموعُ ما ينجمُ عـن العلاقة بين اللفظ والمعنـى، بينمـا يُنظَرُ إلى العلامة اللغويَّـة فلسفيًّا، وبالإجمال، على أنّهـا مُجمَلُ الارتباطِ بـين الدالِّ والمدلـول، علمًا أنَّ الدالَّ هاهنا أعمُّ من اللفـظ والمدلولَ أعمُّ من المعنى. وفي هـذا السيـاقِ لا تعودُ العلامةُ مُجرَّدَ حالـة مُعجميَّة تدلُّ على معنًى مُعجمـيّ، أو قواعديَّة تُشـيرُ إلى معـانٍ صرفيَّة أو نحويَّة مُحدَّدة، بل تتجاوزُ ذلك إلى الحالة الدلاليَّة، بحيثُ تشيرُ إلى أمـورٍ خارجَ اللغة قد تكـون تداعيات ذهنيَّة وانعكاسات نفسيَّـة ورموز وإيحاءات واستكمـالات لما يبدأ مع المعنى من دون أن ينتهـي عندَه[11]. فالعلاماتُ وفقَ هذا المعنى تتحـرَّكُ إلى ما وراء ذواتِها، وهي ذاتُ وجهـين، إذ في الوقت الذي تقولُ لنا عن نفسها شيئًا، هي تقولُ شيئًا ما عن شيءٍ آخر، وبالتّالي هي إحالةٌ حقيقيَّةٌ لا يمكنُ الشكُّ فيها[12]، وتتكفَّـلُ بحلِّ مشكلة الإنسانِ واللغة من جهة، واللغة والعالم من جهة ثانية، انطلاقًا من كـونِ الإنسانِ كائنًا لغويًّا، والعـالمِ كينونةً لغويَّة[13]. وهذا الاختـلافُ الجهويّ انعكسَ

(١٠) محمّد يونس عليّ، *مُدخلٌ إلى اللسانيّات* (بيروت: دار الكتاب الجديد المتّحدة، ٢٠٠٤)، الصفحة ٢٨.

(١١) المصدر نفسه، الصفحة ٢٧.

(١٢) مصطفى ناصف، **اللغةُ والتفسيرُ والتواصُل** (الكويت: المجلس الوطنيّ للثقافة والفنون والآداب، سلسلة عالم المعرفة، ١٩٩٥)، العدد ١٩٣، الصفحة ٢٥١.

(١٣) المصدر نفسه، الصفحة ٢٥٤.

تباينًا في رواية كلٍّ من البنيويَّة اللغويَّة وفلسفة الظاهرات إلى الدور الوظيفيّ للعلامة، حيث ذهبت الأولى إلى حصر هذا الدور بتحديد العلاقة بين اللغة والفكر. فيرى سوسير أنَّ العلامةَ اللغويَّة لا تربطُ شيئًا ما باسم ما، وهي ليست مجرَّدَ تحويلٍ أو نقلٍ للواقع، وإنّما هي مزدوجةٌ وذات وجهين وكلاهُمَا ينحصرُ بين الإنسان وفكره، وهما عبارةٌ عن اتّحاد بين الدالِّ الذي هو الصورة الصوتيَّة، والمدلولِ الذي هو الصورة الذهنيَّة، وهذان الأمران متلازمان ولا يمكن فصلُهما كوجهَي الصفحة[١٤]. بينما ذهبت فنُمنولوجيا اللغة إلى تحديد وظيفة العلامة بدراسة العلاقة بين اللغة والواقع، واعتبرَت أنَّ العلامةَ إحالةٌ إلى الخارج وإشارةٌ إلى الواقع، وهي وسيطٌ تلتقي الذاتُ من خلاله مع العالم كبديلٍ عن العلامة المُنغلقَة على الذات كما هو الحالُ في البنيويَّة، وبذلك يتعمَّقُ تأصيلُ العلامةِ في الوجود وتستحيلُ اللغةُ إلى تجلٍّ للذات والعالم، فلا كينونةَ بمعزلٍ عن اللغة، ولا هُوَّةَ بين العلامة والشيءِ الخارجيِّ المُرتبطة به، وبالتالي العلامة، وفقَ هذا التفكير، أكثرُ انحيازًا إلى الواقع وتعبيرًا عن الموضوع من انحيازها إلى الفكرِ وتعبيرها عن الذات. أخيرًا، تجدُرُ الإشارةُ إلى أنَّ العلامةَ في الفهم اللغويِّ الفلسفيِّ – وسواءً ارتبطت بالفكرِ أو الواقع – إنَّما تنتقلُ من كونها مُفردةً إلى التركيب بمُختلف صيَغه (الإضافيّ، الوصفيّ، البَدَليّ، الإسناديّ...)، على أنَّ التركيبَ هاهنا لا ينحصرُ بالجملة، بل من الممكن أن يكونَ النصُّ برُمَّته علامةً أصليَّةً رغمَ ما يتضمَّنُهُ من علاماتٍ فرعيَّة[١٥].

٥. المعنى، في المباحث اللغويَّة، هو أحَدُ طرفَي مُعادلة يشكِّلُ اللفظُ طرَفَها الآخر، بينما «المعنى» في إطارِ فلسفة اللُغة هو من أكثرِ الموضوعات تداوُلًا وأهميَّة، بل إنَّ البعضَ ذَهَبَ إلى حدِّ القول، إنَّ المعنى هو الموضوعُ الذي تتمحوَرُ حولَهُ مسائلُ هذه الفلسفة[١٦]. الأمرُ الذي فتحَ البابَ على مصراعَيه أمامَ الخوضِ في تحديد معنى المعنى وماهيَّته، فَشَغَلَت هذه المسألةُ الحيِّزَ الأوسعَ من مباحث الفلسفة اللغويَّة تاريخيًّا وراهنًا، بدءًا من أفلاطون الذي رأى أنَّ المعانيَ هي المُثُل أو النماذجُ الخالدة، مرورًا بلوك Locke الذي قال إنَّ المعاني هي الأفكارُ التي تدلُّ على الكلمات، ومور Moore الذي اعتبرَ أنَّ المعنى هو التصوُّراتُ الترادفيَّة، وصولًا إلى فتغنشتاين Wittgenstein الذي ذَهَبَ إلى اعتبارِ معنى الكلمة هو استخدامُها، وفريغه Frege حيثُ تبنّى مقولةَ أنَّ معنى الشيء هو

(١٤) زكريا إبراهيم، مشكلاتٌ فلسفيّة، مشكلةُ البُنية (القاهرة: مكتبة مدبولي، دون تاريخ)، الصفحة ٤٩.
(١٥) اللغةُ والتفسيرُ والتواصل، مصدرٌ سابق، الصفحة ٢٥٣.
(١٦) في فلسفة اللغة، مصدرٌ سابق، الصفحة ٩٥.

المُشارُ إليه(١٧)، هذا فضلًا عن رأي العرفاء والمتصوّفة الذين اعتبروا المعنى الحقيقيّ للمعنى هو التجلّي الوجوديّ. ومهما يكن من أمر، فإنّ التحوُّلَ الذي طرأ على مفهوم «المعنى» في سياقِ الفهم الفلسفيّ للُغة من حيثُ دلالاتُه ووظائفُهُ أخرَجَ هذا المفهومَ من كونه تحت سقف اللغة إلى كونه معيارًا وضابطًا لحركة اللغة في مُختلف اتّجاهاتها وحيثيّاتها[١٨]، وبالتالي تُحوِّلُهُ إلى حالة قيميَّة ومعياريَّة تتحكَّمُ بمعياريَّة الصدق-الكذب، وأكثرُ أهميَّةً منها، ذلك أنَّ الجملةَ الخَبَريَّةَ في اللغة العاديَّة تخضَعُ في معناها لمعيارِ الصدق والكذب لناحية صحَّتها وانطباقها على الواقع، بينما يتحوَّل «المعنى» ذاتُه في سياقِ البحثِ الفلسفيِّ اللغويّ إلى معيارٍ لديه صلاحيَّةُ البتِّ في مدى أهليَّة اتّصاف الجملة-القضيَّة بالصدقِ والكذب. إذ إنَّ إطلاقَ حُكم الصدقِ أو الكذب على الجملة مُتوقّفٌ على كونها ذات معنى. بمعنى أنَّ افتقادَها للمعنى يوازي عدم وجودها، بحيث يغدو في هذا السياق أيُّ كلام عن الصدق والكذب ضربًا من العبث واللهو، وبدلًا من أن يجرّنا مفهوم الصدق إلى صحَّة المعنى، بات مفهوم المعنى هو الذي يقودُنا إلى صحَّة الصدق[١٩]. هذا مع الغضِّ عن غُلوّ البعض في تضييقِ المؤشّرِ الذي يتُمّ على ضوئه التمييزُ بين ما له معنى وما لا معنى له، وتحديدًا أتباعُ النزعة التجريبيَّة في الفلسفة التحليليَّة وحلقةِ ڤيينا والوضعيَّة المنطقيَّة.

## ثانيًا: فلسفة التأويل

لقد أخَذَ التأويلُ منحًى فلسفيًّا يتبعُ النزوعَ اللغويَّ نحو التفلسُف، الأمرُ الذي أخضعَ المسارَ التاريخيَّ للتأويلِ لتحوُّلاتٍ مفهوميَّة هائلة بدءًا من الحكمة اليونانيَّة التي اشتُقَّ من لُغتها لفظُ هرمنوطيقا (التأويل)، مرورًا بالتراثِ الفلسفيّ الإسلاميّ والمسيحيّ الذي شهدَ مُحاولات للتعمُّق في فَهم النصوص الدينيَّة وعقلَنَتها، وصولًا إلى عصرنا الراهن، حيث شكَّلَ التأويلُ الفلسفيّ، من جهة، امتدادًا للتأويلِ التقليديّ بوصفه ذروةَ التطوُّرِ التأويليّ من خلالِ إقحامه في شتَّى مجالات المعرفة، ومن جهة ثانية، شكَّلَ انقلابًا عليه وخروجًا على ماهيَّته بوصفه فلسفةً تتطلَّعُ إلى بلورة رؤية شاملة إزاءَ الكونِ والوجود وضاربة عرضَ الحائط الهويَّةَ المنهجيَّةَ التي يقومُ عليها الفهمُ الكلاسيكيُّ للهرمنوطيقا، ومهما يكن من

---

(١٧) في فلسفة اللّغة، المصدر نفسه، الصفحتان ٩٦و ٩٧.
(١٨) انظر، لودفيك فتغنشتاين، تحقيقاتٌ فلسفيّة (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربيّة، ٢٠٠٧)، الصفحة ٣٤، الصفحات ٦٠ إلى ٦٢.
(١٩) حسن عجمي، مقامُ المعرفة، فلسفةُ العقلِ والمعنى (بيروت: دار كتابات، ٢٠٠٤) الصفحتان ٢٢٧ و ٢٢٨.

أمـر، فإنَّ التأويـلَ بحُلَّته الجديدة قد أصبحَ أمرًا لا غنى عنه في حياتنا الفكريَّة الراهنة بسبب كثرة الالتباسات والتعقيدات في الفهم، والاختلاف المفهوميّ في بُنيَة النصّ ودلالاته، الأمرُ الـذي جَعَلَ من التأويل – كما يقول غادامر – عُرفًـا في الفلسفة الـمُعاصرة تتمسَّكُ به كلّ الاتّجاهات الفلسفيَّة السائدة[20].

وسـوف نحاولُ فيما يلي مُقاربةَ الإطارِ العامّ لفلسفــة التأويل من خلال تناولِ المفاهيم الأساسيَّة المكوِّنة له وهي الفهم، فهم الفهم، المنهج، النصّ، ومستويات التأويل.

١ . «الفهـمُ» موضـوعُ التأويلِ بوصفـه حالةً واسطيَّةً تصلُ بين الـذات التي ينوبُ عنها والموضوعِ الذي يتلبَّسُ به. على هذا، يلاحَظُ بأنَّ «الفهمَ» مُتضمَّنٌ في مُختَلفِ التعريفات المـُتداوَلة حولَ التأويل، يقول جون مارتن كلادنيوس (١٧١٠– ١٧٥٩) بأنَّ التأويل فـنُّ التفسيرِ مُقابـلَ احتمالِ سوء الفهم. ويعرِّفُهُ فريدريـك أوغست وولف (١٧٨٥– ١٨٠٧) بأنَّـه فهمُ مُـرادِ صاحبِ النصّ، بينما يعتـبِرُهُ شلايرماخر (١٧٦٨– ١٨٣٤) بأنَّـه فنُّ الفهـم والاستيعاب لمنعِ سوءِ الفهـم. أمَّا هايدغر فـيرى أنَّ التأويلَ ليس سوى دراســة الفهم بشكلٍ تتجاوزُ فيه هرمنوطيقا النصّ عمليَّةَ فهم النصّ إلى فهم ماهيَّة اللغة ذاتِها[21]. من هنا، وانطلاقًا من هذه التعريفات، لا يبتعدُ التأويلُ عن كونه عقلًا يهدفُ إلى البحـث عن العنصر الـمُشـترَك بين كلّ أنماط الفهـم[22]، فتصبـحُ عمليَّةُ الفهم مُمكنةً مـن خلال العلاقة بين طبيعة الفهم المـُتغيِّرة تبعًا لتغيُّر التجارب وثبات النصّ من حيثُ شكلانيَّتـه، فيكونُ المطلوبُ مـن الفهم، في هذه الحالة، الظَّفـرُ بالمعنى في إطارِ تفاعلٍ مُتبـادل بين الذات والموضوع. ذلك أنَّ العمَلَ التأويلـيَّ يقومُ على المزاوجة بين إمكانِ الفهـم وكيفيَّة حصوله. الإمكانُ هذا متوقِّفٌ على وجودِ شيءٍ يتحدَّثُ إلينا، أمَّا الكيفيَّةُ هـذه فمُرتبطةٌ بوجودِ شيءٍ نتحدَّثُ عنه، والتأويلُ ليـس سوى تفاعُلٍ بين حكايتنا عن الشـيء وحكايَته إلينا، لهـذا، كلُّ عمليَّة فهم تتضمَّنُ في طيَّاتها عمليَّةً تأويليَّةً من خلال تمثُّلِ المدلولاتِ القصديَّة الأساسيَّة بالنسبة للنشاطِ التاريخيّ والعينيّ للإنسان كما يقول دلتاي Dilthey.

٢ . وإذا كان الفهمُ موضوعَ التأويلِ بمعناهُ الكلاسيكيّ، فإنَّ التأويلَ الفلسفيَّ موضوعُهُ

(٢٠) في ماهيّة اللغة وفلسفة التأويل، مصدرٌ سابق، الصفحة ٩.

(٢١) المصدر نفسه، الصفحة ١٢٦.

(٢٢) نبيهة قارة، الفلسفةُ والتأويل (بيروت: دار الطليعة، ١٩٩٨)، الصفحة ٥٧.

فهمُ الفهم بشكلٍ يدخُلُ فيه مفهومُ الفهم دائرةً أكثر تعقيدًا من خلال استحالته إلى موضوع يستدعي ذاتًا مُغايرةً من أجلِ إدراكه والتأمُّل فيه بعدما كان ذاتًا مُحايثةً تُدرِكُ وتتأمّل. التركيبُ هذا (فهم الفهم) يهدفُ إلى استبدال العقلِ القديم بآخرَ جديد لديه قابليّةُ الانسجام مع روح العصر وتمحيصِ اليقينيّات والتثبُّتِ من المُسلّمات وبقائه في حالةِ مراجعة دائمة للمُفضيات التي ينتهي إليها، وهذا ما عبّرَ عنه نيتشه من خلال قوله، «ليس هناك حقائق، هنالك فقط تأويلات»[٢٣]، ذلك أنَّ طبيعة التماثُل الجذريِّ بين اللغة والعالم سيّالةٌ غير ثابتة، الأمرُ الذي يُبيّنُ أنَّ المعنى – نظرًا لارتباطه بالفهم – لديه طبيعةٌ متحوِّلةٌ جوهريًا رغم حفاظِه على وحدة هويّته. على هذا الأساس يخرُجُ الفهمُ من حالته الأداتيّة الفاهمة إلى حالته الموضوعيّة المطلوبِ فهمُها. هذا أوّلًا، وثانيًا يتخلّى عن ثباته المُفضي إلى اليقينِ لصالحِ تحرُّكه الذي يبقى في حالة بحثٍ دائم عن الحقيقة والكشف عنها من خلال تحديدِ ما هو داخلُ المعنى، وما هو فائضٌ عنه، لأنّه كما أنَّ طبيعةَ الأشياء تجعلُ من حركةِ الفهم مُمكنة، فإنَّ حركةَ الفهم تجعلُ منه أمرًا أكثرَ ضرورةً للفهم مجددًا، بل أساسًا موجوديّةُ الشيءِ تعني قابليّتَهُ للفهم، بمعنى أنَّ الفهمَ وجودٌ يستدعي الفهمَ كغيرِه من الوجودات، فوجودُ الفهم هو وجودُ الوجود، وبالتالي الفهم، وفقَ الفهم الفلسفيِّ للتأويل، ليس سلوكًا أو منهجًا، بل هو وجودٌ قابلٌ للفهم.

٣. يرفُضُ التأويلُ الفلسفيُّ الوظيفةَ الدلاليّةَ للّغة، فاللغة ليست أداةَ اتّصالٍ وتبليغ، بل إنَّ العالمَ برُمّته يكتسي بُنيةً لغويّة، والتأويلُ، على هذا الأساس، يهدفُ إلى تحويلِ اغترابِ الإنسان إلى علاقة إلفة بالعالم من خلال البحث عن التماثُل الجوهريِّ بين الإنسان والعالم. وما تقدَّمَ يقودُنا على مستوى التأويل الفلسفيِّ إلى رفضٍ للمنهج (بصيغته التقليديّة) وتمسُّكٍ بتحليل الفهم ذاته، حتى لا تعود إسقاطاتنا الذاتيّة، كما يقول ريكور، تخاطبنا من خارج على أنّها آخر، وكما يرى غادامر بأنّنا لا يُمكن أن نقرأ النصَّ إلّا بتوقُّعاتٍ مُعيّنة وإسقاطات مُسبقة، حيث يأتي دورُ التأويلِ الفلسفيِّ في مُراجعة هذه الإسقاطات باستمرارٍ في ضوءِ ما يَمْثُل أمامَنا، وبإمكان كلِّ مُراجعة لإسقاط مُسبَقٍ أن تضعَ أمامَها إسقاطًا جديدًا من المعنى حتّى تبزُغَ الإسقاطاتُ المتنافسةُ جنبًا إلى جنبٍ فتغدوَ وحدةُ المعنى أكثرَ وضوحًا، ويتبيّنُ كيف يمكن أن تترابطَ الرموزُ والعالم[٢٤].

(٢٣) عادل مصطفى، مُدخلٌ إلى الهرمنوطيقا، نظريّةُ التأويل من أفلاطون إلى غادامر (بيروت: دار النهضة العربيّة، ٢٠٠٣)، الصفحة ١٥.
(٢٤) المصدر نفسه، الصفحة ١٢.

فالمنهجُ غالبًا ما يقودُنا إلى ما يريدُهُ صاحبُه، وليس إلى الحقيقة المـُنفصلة عنه، وهذا ما يُفسِّرُ لنا تقديمَ غادامر للحقيقة على المنهج في كتابه الشهير. وبالعموم يمكن القول، إنَّ التأويلَ الفلسفيَّ يساوي بين العَمَلِ المنهجيِّ والنزعةِ الأيديولوجيَّة التي تقومُ أوّلًا على اعتقاداتٍ مُسبَقةٍ وراسخة، ويُصارُ ثانيًا إلى البحثِ عن الأدلّةِ المـُثبِتةِ لها والمـُقدِّمات المـُفضِيَة إليها.

٤. يدعونا التأويلُ الفلسفيُّ إلى الانسياقِ خلفَ النصّ – بعيدًا عن المنهج المـُسبَق – حتّى يُخبِرَنا هو عن نفسه بمعزلٍ عن سوءِ الفهم، فنتخلَّصُ من الفهم المـُسبَق ونستبدلُهُ بالإصغاء إلى صوتِ الآخر، على أنَّ النصَّ في النظرةِ الفلسفيَّة للتأويل ذو ماهيَّةٍ متافيزيقيَّة، والعكسُ صحيح، أي المتافيزيقيّات كلُّها نصوص. والتماهي بين النصِّ والمتافيزيقا يُعطينا القدرةَ على الاستمرارِ في تجديد نظرَتنا إلى الأشياء، بحيث يجعلُنا نكشفُ عنها كأنَّنا نشاهدُها أوّل مرّة حتّى لو كنّا شاهدناها من قبل. إنَّ أهمّ ما في فلسفةِ التأويلِ هو الخروجُ على المعنى التقليديِّ للنصّ، وتوسيعُ مفهومه ليطالَ العالَمَ برُمَّته، بحيثُ يصبحُ العالمُ نصًّا والنصُّ عالمـًا. وفي هذه الحالة يُنظَرُ إلى النصّ وهو في وضعيَّة من الحركة والتحوُّل. وبالتالي، النظرةُ المـُتعدِّدة إليه تستدعي فهمًا مُتواصلًا له استنادًا إلى ما يشتملُ عليه من وجوه وطبقات. بخلافِ النظرةِ الأحاديَّة غير المتكرِّرة التي تعني ثباتَهُ وجمودَه. وهذا بالضبط ما يؤدّي إلى التناصِّ من خلال الالتقاء بين أفقِ القارئ وأفق النصِّ من طريق فهم يبلُغُ مُنتهاهُ مرحليًّا لتتحوَّلَ بذلك كلُّ قراءةٍ إلى تأويل[٢٥]. وأيُّ معنىً من الممكنِ أن يَبزُغَ في مثل هذه الحالة سيكون بمثابة التجلِّي الوجوديِّ للشيء، هذا التجلّي الأكثرُ اقترابًا من الحقيقة التي لا تُقفلُ على نهائيَّة دائمة بحُكم لزوم الترابط بين الصيرورة بما هي بديلٌ عن الماهيَّات وحدودها العدميَّة، والوجود من حيثُ هو ثابتٌ ويعطي كلَّ معنًى تحقُّقَهُ ومعناه. ومن خلالَ هذا المسار يمكن للعقلِ التأويليِّ العبورُ نحو الكلّيّات النصّيَّة – كما هو شأنُ أيِّ عقلٍ فلسفيّ – من أجلِ فهمِ البُنيَة اللغويَّة للعالم، لأنَّ الفلسفة – في أيِّ مجالٍ كانت – تتجاوزُ الجزئيَّ والتاريخيَّ إلى الكُلّيّ والعامّ والإنسانيّ.

٥. استنادًا إلى كلِّ ما تقدَّمَ من كلام حول التأويلِ وفلسفته بدءًا من تحديد الفهم وفهم الفهم وصولًا إلى بيانِ المنهج والنصّ، يمكنُ بلورةُ المسارِ العامّ والتدريجيّ للتأويل

(٢٥) مدخل إلى الهرمنوطيقا، مصدر سابق، الصفحة ١٤.

والتحوُّل المفهوميّ الذي طرأ عليه من خلال ثلاثة مستوياتٍ تأويليَّة:

المستوى المنهجيّ (المِثودولوجيّ)، المستوى المعرفيّ (الإبستمولوجيّ)، والمستوى الفلسفيّ[٢٦].

**المستوى الأوَّل** يُرادُ به منهجًا معيَّنًا يتمُّ اعتمادُه من أجل فهم النصّ ويستمدُّ نموذَجَهُ من قوالبَ محدَّدة أو أشكالٍ مختلفة لتأويلِ النصوص. ويتقاطعُ التأويل بحسب هذا المعنى إلى حدٍّ بعيدٍ مع التفسير من خلالِ اشتراكهما غائيًّا بالفهم والإفهام، ووظيفيًّا بالبحث عن مدلولِ الشيء بما هو أظهَرُ منه حتَّى يُصبحَ المجهولُ معلومًا والخفيُّ واضحًا، غير أنَّ التفسيرَ أكثرُ تعامُلًا مع الظاهر والمفهوم، بينما التأويلُ أكثرُ توجُّهًا نحو الباطن والمصداق وطبقات المعنى. هذا المستوى يعكس الرؤيةَ التقليديَّةَ للتأويل كما هو الحالُ عند معظم الفلاسفة والمفكرين الذين اشتغلوا في هذا المجال بدءًا من أفلاطون وصولًا إلى شلايرماخر الذي، رغم حفاظه على المفهوم التقليديّ للتأويل، فإنَّه، رُبَّما، أوَّلُ من فتحَ البابَ أمام التحوُّلِ الماهويّ للتأويلِ من خلال نقده لماهيَّة التأويل المنهجيَّة وسعيِهِ إلى توسيع دائرة العمل التأويليَّة لتطالَ النصوصَ غير الدينيَّة وتفريعِ الهرمِنوطيقا العامَّة إلى هرمنوطيقا فيلولوجيَّة ولاهوتيَّة وقانونيَّة[٢٧].

**المستوى الثاني** يأتي في سياق إنضاج وتطوير عمليَّة الفهم التأويليّ والتمهيد لإخراجها من الحالة المنهجيَّة إلى الحيِّز الفلسفيّ، وذلك من خلال، أوَّلًا، مُحاولة الربط بين المُجرّد العقليّ والمحسوس الوجوديّ، وحلّ التعارُض بين العقل الاستدلاليّ والحدس التعاطُفيّ؛ وثانيًا، الارتقاء بموضوع الفهم من خلال عدم كونه كافيًا للتأويلِ رغم كونه لازمًا له، إذ فهمُ القضيَّة لا بدَّ أن يكون متبوعًا بخطوتين ضروريَّتين هما صدقُها وتبريرُها. ولعلَّ فلهالم دلتاي - الفيلسوف الألمانيّ - أوَّلُ من أسّس للتأويلِ المعرفيّ عبر توسيعه مجالات عملِ التأويل لتطالَ مُختلفَ العلوم الإنسانيَّة، ومحاولةِ تأسيسه علاقةً معرفيَّة بين التأويل والعلوم الإنسانيَّة تناظرُ العلاقةَ القائمةَ بين التفسير (بمعناه العلميّ) والعلوم الطبيعيَّة[٢٨] بهدف الوصول إلى مُفضَيات أكثرَ دقَّةً ويقينيَّةً في مجالِ العلوم الإنسانيَّة موازيَةً لدقَّة ويقينيَّة نتائج العلوم الطبيعيَّة؛ بمعنى أنَّه حاولَ عبر التأويلِ صياغةَ أساسٍ إبستمولوجيّ للعلومِ الروحيَّة والإنسانيَّة[٢٩]،

(٢٦) انظر، **الفلسفة والتأويل**، مصدرٌ سابق، الصفحتان ٦٠ و ٦١.
(٢٧) **مُدخلٌ إلى الهرمنوطيقا**، مصدرٌ سابق، الصفحة ٦٦.
(٢٨) **الفلسفة والتأويل**، مصدرٌ سابق، الصفحة ٦١.
(٢٩) **مُدخلٌ إلى الهرمنوطيقا**، مصدرٌ سابق، الصفحة ٧٩.

وبذلك يكون دلتاي قد أنسَنَ التأويلَ ليتعلّقَ بكلِّ اهتمامات الإنسان الفَهميَّة، وأدخلَ قضيَّةَ المعنـى في الإنسانيَّـات علـى إطلاقِها من دون أن تبقـى حكرًا على الجانـب اللغويّ منها. ومهما يكن، فإنَّ التأويلَ المعرفيَّ متقدِّمٌ على التأويل المنهجيِّ لكونه نمطَ تفكيرٍ يمارسُ رقابَتَهُ علـى المناهـج التأويليَّة من أجـلِ تأسيسها وتبريرهـا وتحديد مبادئها العامَّـة، وهو من جهة أخـرى، متأخِّرٌ عن التأويلِ الفلسفـيِّ لكونِ شموليَّتِه تتعلَّـقُ بالإنسانيَّات من دون الوجود وماورائيَّاته.

**المستوى الثالث**، أي التأويلُ الفلسفيّ، تبلوَرَ من خلال مَسارٍ فلسفيٍّ طويل، يعودُ الفضلُ في بلوغـهِ الذروةَ إلى الجهودِ الثنائيَّة المُـتكاملة التي بذَلَها كلٌّ من الفيلسوف الألمانيِّ مارتن هايدغـر، وتلميـذه جورج هانس غادامر. الأوّلُ ذهـبَ إلى كسرِ ثنائيَّة الفلسفـة التقليديَّة الوجود–الماهيَّـة، واستبدالهـا بثنائيَّة الوجود–اللغـة. حيث رأى أنَّ اللغـة، لا الماهيَّة، هي المُـشـتركُ بين الـذات والموضوع؛ لأنَّ اللغةَ أمرٌ وجوديٌّ بينمـا الماهيَّة حدٌّ عَدَميّ، وبالتالي اللغـةُ هـي المشكِّلة لمتنِ الوجـود في الواقع، وفي الوقت نفسه، هي مـا يستقرُّ في الفكرِ من خـلال حصولِ المعرفة. وهـذا ما عبَّرَ عنه هايدغر مـن خلال مقولَته الشهـيرة، «**اللغةُ تنطقُ الوجودَ**»؛ و«**هناك فحسب حيثُ توجَدُ لغةٌ يوجَدُ عالم**»[٣٠].

وبمعنـىً آخر، يمكن القـولُ إنَّ هايدغر يُخرِجُ سؤالَ الأصالة من إطـارِ الوجود والماهيَّة ويَـزُجُّ به بامتيازٍ في إطارِ الوجود واللغة. فهـو يقولُ ما مؤدّاه، إنَّ اللغةَ لا تُشيرُ إلى الأشياء، بـل الأشيـاءُ تُفصِحُ عـن ذاتها من خلالِ اللغـة. إذ عندَه، كلُّ ما هو موجودٌ يُعـبِّرُ عن نفسه لغويًّـا، وكلُّ ما هو لغويٌّ يُعبِّرُ عن وجودٍ ما. ويبـدو أنَّ المنظورَ اللغويَّ عند هايدغر يقودُنا إلى استنتـاجِ أصالـةِ اللغـة عندَه، لأنَّـه يؤمن أنَّ اللغة لا يقتصـرُ دورُها على تسميـةِ الأشياء والموجـودات، بـل تمنحُها ذاتَهـا وحيِّزَها من الوجود، مـا يعني أنَّ العـالَمَ يكشفُ عن ذاته باللغـة وينكشفُ من خلالها. بل أكثر من ذلك، يُستشفُّ من كلامه أنَّ الإنسانَ مُنفعلٌ أمامَ اللغة الفاعلة، إذ يقول، «إنَّ الإنسان ليس هو الذي ينطقُ اللغة، بل اللغةُ تنطقُ وتتحدَّث من خلالـه»[٣١]. وهـذا أشبهُ بالانقلابِ على الفلسفة التقليديَّة التـي لا ترى في اللغة سوى أداة يستخدِمُها الإنسانُ للتواصل والتعبير، ليصبِحَ المشهدُ هنا مقلوبًا من خلال الادعاء بأنَّ اللغةَ تستخـدِمُ الإنسانَ لتكشفَ عن ذاتِهـا ووجودِها. وفي هذا الخضمِّ يتُمُّ تجـاوزُ ثنائيَّة الفكرِ

(٣٠) Martin Heidegger, *The Origin of the Work of Art*, trans. and introd. by Albert Hofstadter (New York: Harper and Row Publishers, 1975).
نقلًا عن، **في ماهيّة اللغة وفلسفة التأويل**، مصدرٌ سابق، الصفحة ١٢٨.

(٣١) المصدر نفسه، مصدرٌ سابق ١٢٨.

والواقع، إلى أُحاديَّة اللغة الساكنة في موطنَي الفكرِ والواقع.

أمّا غادامر فقد انطلقَ من مُعادلة أستاذه التي تقومُ على ثنائيَّة اللغة–الوجود ليُبلورَ التأويلَ الفلسفيَّ أو فلسفةَ التأويل في إطارِ نظريَّة متكاملة، فإذا كانت دراسةُ الوجودِ تحتاجُ إلى فلسفة (باعتبارِ الوجودِ موضوعًا للفلسفة)، ولا يمكن فهمُ الوجودِ من دون اللغة (باعتبارِ اللغة بديلًا عن الماهيَّة لفهم الوجود)، فإنَّ دراسةَ اللغة التي لا بدّ منها لفهم الوجود تحتاجُ إلى تأويل. وهكذا فإنَّ أيَّ جهد فلسفيٍّ ناظرٍ إلى الوجودِ بعموميَّته وإطلاقه يحتاجُ إلى التأويل، الأمرُ الذي يحتِّمُ ارتباطَ الفلسفة بالتأويلِ في إطارٍ معرفيٍّ محدَّد بشكلٍ يُناظرُ الترابطَ الموضوعيَّ بين اللغة والوجود. بمعنى أنَّ الماهيَّةَ التي كان يتوقَّفُ عليها فهمُ الوجود – وفقَ الفهم الفلسفيِّ التقليديَّ – لم تَعُد أمرًا مجرَّدًا واعتباريًّا، بل الماهيَّة هنا هي ماهيَّةُ اللغة، إذا صحَّ التعبير، التي تحتاجُ بدَورها إلى جُهد فلسفيٍّ تأويليٍّ في سبيلِ إصابة الهدفِ المنشود الذي هو الوجود. على هذا الأساسِ تتعلّقُ اللغة بثلاث مجالات: مسألةُ الكينونة وارتباطُ اللغة بالكينونة، مسألةُ العَدَم وارتباطُ اللغة به، مسألةُ وجود اللغة ذاتها وارتباطُها بكينونةِ الأنا الإنسانيّ[٣٢]. فإذا كانت اللغة متداخلةً إلى حدِّ التماهي مع ثلاثيَّة الوجود، العدم، الإنسان التي تُعتبر الأكثر تعقيدًا وعمقًا بين موضوعات الفلسفة، فهل يمكن تصوُّر حصولِ الفهم فلسفيًّا من دون تأويل؟

إنَّ اجتماعَ اللغة والتأويلِ على خلفيَّة فلسفيَّة يُفضي إلى انبثاقِ فلسفة مُتكاملة مُوازية للفلسفة التقليديَّة إن لم تكن بديلةً عنها. ذلك أنَّ الهرمنوطيقا ليست مجرَّدَ مجالٍ من مجالاتِ العلوم الإنسانيَّة، بل هي عبارةٌ عن تحصيل الفهم إزاءَ أُنطُلوجيَّة الإنسان والعالم. فالفهمُ هاهنا ليسَ شيئًا يفعلُهُ الإنسان، بل شيءٌ يُكوِّنُهُ وهو أمرٌ ممكن، بل ضروريٌّ عبر لغويَّة الفهمِ الإنسانيِّ ولغويَّة الوجودِ نفسه[٣٣].

كذلك فإنَّ اللغةَ أمرٌ مشتركٌ بينَ الفهم والوجود، لأنَّ اللغةَ لا يُمكنُ أن تنفصلَ عن الفكر، وهي مصنوعةٌ لتُلائمَ العالمَ وتُعبِّرَ عنه رغمَ تعبيرِها عن ذاتيَّتنا وانسجامِها معها، إذ اللغةُ في الخارج وجوداتٌ تُعبِّرُ عن ذاتِها، وفي الذاتِ هي تعبيراتٌ عن وجودنا.

والنتيجةُ من كلِّ ذلكَ أنَّ كلَّ موضوع معرفة مشمولٌ باللغة، كما أنَّ كلَّ موضوع خارجيٍّ ماهيَّتُهُ لغويَّة. من هنا يتسنّى للإنسانِ في اللغةِ وعبرَها أن يمتلكَ عالمًا على الإطلاقِ، والقَول

(٣٢) فلسفةُ اللغة، تفكيكُ العقليّ اللغوي، مصدرٌ سابق، الصفحة ٢٩٨.
(٣٣) مُدخلٌ إلى الهرمنوطيقا، مصدرٌ سابق، الصفحة ٢٥١.

فيها يكشِفُ العالم، وربَّما يخلُقه، بينما شمولُها يسمحُ بفهمِ العوالمِ والوجودات[٣٤].

بالجملـة، يمكنُ القول، إنَّـه إذا كان موضــوعُ التأويلِ هو الفهم، فـإنَّ موضوعَ فلسفةِ التأويـلِ هـو فهمُ الفهــم، وإذا كانت اللغةُ تبحثُ عــن المَعنى، فإنَّ فلسفـةَ اللغة تبحثُ عن معنــى المعنى، ومن بين هاتَين الفلسفتَــين تنبثقُ فلسفةُ اللغة والتأويــلِ ذات المسالك الوعرَة والاتِّجاهات المـُتعدِّدة، لكنَّها، رغمَ ذلك، تُبشِّرُ ببَلورةِ فهم ومعنىً جديدَين للإنسان والعالم مــن خلال التأمُّلِ في فهمِنا لكلِّ فهــم، وبحثِنا الدؤوبِ عن ماورائيَّاتِ المعاني المـُنغرِسَة فينا والمـُحيطةِ بنا.

إنَّ فلسفــةَ اللغــة والتأويــلِ ليسَت ســوى مُحاولة مُتقدِّمــة للرَّبط بين الفهــم والمعنى[٣٥] وإدراجِهما في بوتَقةٍ وجوديَّةٍ واحدة. فيكون الفهمُ مُتماهيًا مع كينونةِ الإنسان وليس ناتجًا عنهــا، كما يكون المَعنى أعلى درجاتِ التجلّي للموجودات من خلال موجوديَّتها اللغويَّة، وليس من خلال مَعدوميَّتها الماهويَّة.

وبكلمة أخيرة، فلسفةُ اللغةِ والتأويل هي عقلٌ تأويليٌّ يتطلَّعُ إلى فهم العالم بوصفِه كينونةً لغويَّة... هذا الفهمُ الذي يتقوَّمُ في جانبٍ كبيرٍ منه على خضوعِها للكلمات وليس إخضاعِها لنا، وربَّما هذا هو الفرقُ بين فلسفةِ اللغةِ والتأويلِ وغيرِها من الفلسفات التقليديَّة.

(٣٤) مُدخلٌ إلى الهرمنوطيقا، مصدرٌ سابق، الصفحة ٢٤٧.

(٣٥) بول ريكور، نظريَّةُ التأويل، الخطابُ وفائضُ المعنى، ترجمة سعيد الغانمي (بيروت: المركز الثقافيّ العربيّ، ٢٠٠٣)، الصفحتان ١٤٤ و١٤٥.

# الفهمُ والتفسيرُ في مسارِ التنزيلِ ومَسيرةِ الدعوة
# الجابريّ وإعادةُ «فهمِ القرآنِ الحكيم»


## عبد الرحمن الحاجّ[1]



يجد الجابريّ ضروريًا، في إطارِ مشروعِه النقديّ، تقديمَ قراءةٍ للقرآن كان مُتذبذبًا في اعتبارِها تفسيرًا. اعتمدَ هذا التفسير على التعاطي مع القرآن في اندراجِه في إطار «الظاهرة الدينيّة» وتبنّى معالجتَهُ بحسب ترتيب النزول الذي لا يجد له مُحكمًا سوى في عمليّة تأويليّة قائمة على الظنّ وخلقِ معاييرَ خاصّة. وفي غياب تعريفٍ، ولو إجرائيٍّ، للتفسير، استقى الجابريّ مشروعيّةَ منهجِه من الشاطبيّ في قراءة لا يرتضيها الشاطبيّ لنفسه. بل جاء المنهجُ منسجمًا مع ما تقدّم به بلاشير (ومن ورائه نولدكه) بالرغم من أنّ الجابريّ انتقدَهُ فيما هو أولى بالنقد منه.


كان الجابريُّ قد اقتنعَ في مطلع الثمانينات بضرورةِ مُراجعة التراث وفهمه بأدوات حديثة[2]، وأثناءَ تحليلِه لـ«الخطاب العربيِّ المُعاصر»[3]؛ إذ اتضحَ للجابريّ أنّ العقلَ العربيّ (الإسلاميّ والقوميّ والليبراليّ واليساريّ) سلفيٌّ في جوهرِه، فـ«ما من قضيّةٍ من قضايا الفكرِ العربيِّ الحديث والمعاصر إلّا وكان الماضي حاضرًا فيها كطرفٍ منافس»[4]، الأمر الذي يجعلُ التفكيرَ بتحديث العقلِ العربيِّ يبدأ أوّلًا بـ«الاعتراف به؛ قصدَ السيطرة عليه»[5]؛ إذ «لا يمكن للعربِ أن يحلّوا مشاكلَ المستقبل إلّا إذا حلّوا مشاكلَ الماضي»[6]، ويقتضي ذلك أنّه «يجبُ البدءُ برفعِ الضباب عن رؤيةِ الماضي كي تتّضحَ رؤيةُ المستقبل»[7]، والعملُ على

(١) كاتب وباحث سوريّ. مُحاضرٌ في الجامعة الإسلاميّة العالميّة بماليزيا، قسم دراسات القرآن والسنّة.

(٢) محمّد عابد الجابريّ، نحن والتراث (بيروت: دار الطليعة، الطبعة ١، ١٩٨٠).

(٣) محمّد عابد الجابريّ، الخطابُ العربيُّ المعاصر: دراسةٌ تحليليّةٌ نقديّة (بيروت: دار الطليعة، الطبعة ١، ١٩٨٢)، و(بيروت: مركز دراسات الوحدة العربيّة، الطبعة ٥، ١٩٩٤).

(٤) المصدر نفسه، الصفحة ٢٠٦.

(٥) المصدر نفسه.

(٦) المصدر نفسه.

(٧) المصدر نفسه.

تأسيس «نقطة البداية» للسيطرة على الماضي بدلَ أن يُسيطرَ علينا، والقبضُ على التراث من خلال «نقد العقل العربيّ»[8]. ومع أنَّ دافعَ الجابريّ في دراساته في «نقد العقل العربيّ» كان نكسةَ حزيران/يونيو ١٩٦٧ وبداعي ظهورِ «الصحوة الإسلاميَّة» في السبعينيّات ثُمَّ «الثورة الخُمينيَّة في إيران»[9]، إلَّا أنّه، في نهاية المطاف، وجدَ نفسَهُ أمامَ مشروعٍ نقديٍّ كبيرٍ هو «نقدُ العقلِ العربيّ»، المشروع الذي سيشغَلُ الفكرَ العربيَّ خلال ما يزيدُ عَن عقدٍ ونصف، فلم يتردَّد في الشروعِ به.

بدأ مشروعُ الجابريّ «نقد العقل العربيّ» بدراستِهِ الأُولى عن «تكوين العقل العربيّ»[10]، انطلاقًا من فكرةِ «الإطارِ المرجعيّ» الإبستمولوجيّة، حيث،

> عصرُ التدوين بالنسبة للثقافة العربيّة هو (...) الإطارُ المرجعيّ الذي يشدُّ إليه، وبخيوطٍ من حديد، جميعَ فروع هذه الثقافة، ويُنظِّمُ تموُّجاتها اللّاحقة إلى يومنا هذا، بل إنَّ عصرَ التدوين هذا هو في ذاتِ الوقتِ الإطارُ المرجعيُّ الذي يتحدَّد به ما قبله. فصورةُ العصر الجاهليّ وصورةُ صدر الإسلام والقسمُ الأعظم من العصرِ الأمويّ إنّما نسجَتها خيوطٌ مُنبعثةٌ من عصر التدوين، هي نفسُها الخيوطُ التي نسجت صورَ ما بعد عصر التدوين، وليس العقلُ العربيُّ في واقع الأمر شيئًا غيرَ هذه الخيوط بالذات، التي امتدَّت إلى ما قبل فصنَعَت صورتَهُ في الوعي العربيّ، وامتدَّت وتمتدُّ إلى ما بعد لتصنَعَ الواقعَ الفكريَّ الثقافيَّ العامّ في الثقافة العربيّة العامّة[11].

هكذا، وبالاعتمادِ على إطارِ «عصر التدوين» المرجعيّ، ينتقل الجابريّ لدراسة «بُنية العقل العربيّ»[12]، حيث يبدو العقلُ العربيّ مؤلَّفًا من بُنيةٍ مُثلَّثة الأضلاع، يُمثِّل كلُّ ضلعٍ منها شكلًا من أشكالِ العقل: العقل البرهانيّ، والعقل البيانيّ، والعقل العرفانيّ، وفي الحينَ الذي ينتصرُ الجابريّ للعقل البرهانيّ فإنّه يرى أنَّ العقلَ البيانيَّ قد هيمن على العقلين العرفانيّ والبرهانيّ، وأنّه حين كان يتُمّ الدمجُ بين العقول الثلاثة (العقل البيانيّ والبرهانيّ: الغزالي، العقل البيانيّ والعرفانيّ: ابن سينا) كان العقلُ البيانيُّ هو الوسيطُ والمُهيمِن، أي أنَّ بُنيةَ العقلِ العربيّ تحكمُها علاقاتُ العقل البيانيّ، والعقلُ البيانيُّ، كما يوضحُ الجابريّ، هو عقلٌ لُغويٌّ مرجعيَّتُه «الأعراب»، وهو بذلك له خصائصُ عقلِ الأعرابيّ ورؤيتِه للعالم القائمة

(٨) الخطاب العربيّ المعاصر، مصدر سابق، الصفحة ٢٠٣.

(٩) محمّد عابد الجابريّ، مدخلٌ إلى القرآن الكريم: القسم الأول (في التعريف بالقرآن) (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربيّة، الطبعة ١، ٢٠٠٤)، الصفحة ١٥.

(١٠) محمّد عابد الجابريّ، تكوينُ العقل العربيّ (نقد العقل العربيّ/١) (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربيّة، الطبعة ١، ١٩٨٢).

(١١) المصدر نفسه، الصفحة ٦١.

(١٢) محمّد عابد الجابريّ، بنية العقل العربيّ: دراسةٌ تحليليّةٌ نقديّةٌ لنُظُم المعرفةِ في الثقافةِ العربيّة (نقد العقل العربيّ/٢) (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربيّة، الطبعة ١، ١٩٨٦).

علـى التجوُّز والانفصــال، وأنَّ هذا العقلَ سطا على النصِّ القرآنيّ من خلال اللغة وحَكَمِها لرؤيته. فبدلًا من أن يؤدّي النصّ القرآنيّ، الذي «نزلَ بلغةِ العرب»، رسالتَهُ في التجاوزِ بهم من عــالم جاهليَّتهم إلى عالمٍ آخر؛ ليخرجَهم «من الظلمات إلى النور»، فقد حدث العكس، إذ «نـزلَ القرآن بلغــةِ العربِ ليبقى مضمونُه سجينَ العالم الــذي تحملُه هذه اللغة معها: عالم الأعرابيّ! »[١٣].

ينتقلُ الجابريّ، بعد الانتهاء من «نقد العقل العربيّ» في أجزائه الأربعة، إلى دراسة القرآن ذاتــه، ومع أنَّ هذا الانتقال يبدو منطقيًّا للغاية حسبَ المسارِ الذي رسَمَتهُ دراساتُهُ السابقة، إلّا أنّ الجابــريّ يــتردَّد في تقديم كتابهِ علــى أنَّه «ذيلٌ وتكملةٌ» لمشروعِ نقــد العقلِ العربيّ، ومــع أنّ سببَ التردُّد يرجع، حسب الجابــريّ، إلى أنَّه لم يُخَطِّط لسلسلةٍ من الأساس، إلّا أنّ واقــعَ الحالِ وسياقَ البحوث كان، برأينا، يقودُهُ إلى دراسةِ القرآن، حيث يرى أنّه بات الآن - بعد دراساته السابقة في العقل العربيّ - «أقدرَ على التعامُلِ مع مفاتيح هذا الباب« ممّا لو فعَــلَ ذلــك من قبل، ومع أنَّ السببَ المـُباشرَ لدراسَتِه «مدخــلٌ إلى القرآنَ الكريم» يرجعُ إلى أحداث سبتمــبر ٢٠٠١، «وما تلا ذلك من أحداثٍ جِسام وردودِ فعلٍ غابَ فيها العقل»، ممّــا حفَّزَ الجابــريّ لكتابة هذا المؤلَّف بغايــة مُباشرةٍ هي «التَّعريفُ» بالقــرآن الكريم «للقرّاء العَــرَب وأيضًا للقُرّاء الأجانب«، تعريفًــا ينأى به عن «التوظيــف الأيديولوجيّ والاستغلالِ الدعــويّ الظــرفيّ»[١٤]، إلّا أنَّ كتاب «المدخل» هذا، عمليًّا، يأتــي كتسلسُلٍ منطقيٍّ لجملةِ الدراسات التي سبقَته.

ومــا إن انتهى الجابريّ من كتابهِ التعريفيّ **«مدخل إلى القرآن»** (٢٠٠٤) في جزئه الأوّل، حتّى وجَدَ نفسَهُ أمام الجزء الثاني وهو **«فهم القرآن»**؛ «لأنَّ 'فهمَ القرآن' يستعيدُ (...) سؤالَ 'التعريــف بالقرآن' بــكلِّ حمولته وآفاقــه»[١٥]، وعلى الرغم من أنّه خطَّــطَ، كما يشيرُ في مُقدِّمــة الجزء الأوّل، ليكون هذا الجــزءُ مُكمِّلًا للتعريف، فإنّه، وكمــا شاءت «الأقدار» أن يلــجَ الجابريّ سلسلةَ نقــد العقل العربيّ في أجزائه الأربعة، «يتكــرَّرُ بنفس التوالُدِ والتكاثُرِ مــع المدخــل إلى القرآن»[١٦]، فقد كان من المقرَّرِ أن يقتصــر موضوعُ الجزء الثاني على جملةِ

(١٣) **بنية العقل العربيّ**، مصدر سابق، الصفحة ٢٤٨.

(١٤) محمّد عابد الجابريّ، **مدخلٌ إلى القرآن**، مصدرٌ سابق، الصفحة ١٤.

(١٥) محمّد عابد الجابريّ، **فهمُ القرآن الحكيم: التفسيرُ الواضح حسبَ ترتيبِ النزول** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربيّة، الطبعة ١، ٢٠٠٨)، القسم ١، الصفحة ١٠.

(١٦) المصدر نفسه، الصفحة ١١.

موضوعـات محُدَّدة في القـرآن؛ إلّا أنّ «مُصاحبةَ جميع التفاسير المتوفّـرة» جعلَتهُ يرى بأنَّ المنهجيَّة المُخطَّـط لها سابقًا لن تفـي بالغرض، و«ترقى إلى مستوى الـرؤى والآفاق التي طرحهـا [التعريـف] (...) ما لم يتجاوز مجرَّدَ الاقتصارِ على جملـة موضوعاتٍ في القرآن، إلى فهم القرآن ككلّ، إلى تفسيرٍ»[17] على حدِّ تعبيره، وهكذا شرَعَ الجابريّ بكتابة ما سمّاه «فهمُ القرآنِ الحكيم: التفسيرُ الواضح حسبَ ترتيبِ النزول» في ثلاثة أجزاء (أقسام)، نُشرَ الجزءُ الأوَّل منه في شباط/فبراير عام ٢٠٠٨، والجزء الثاني في تشرين الأول/أكتوبر من العام نفسه، والجزء الثالث والأخير في شباط/فبراير عام ٢٠٠٩.

## أوّلًا: الأصولُ والأسس

يثـيرُ العنـوانُ المـُركَّبُ للكتـاب «فهمُ القـرآنِ الحكيم: التفسـيرُ الواضح حسـبَ ترتيبِ النـزول»، والذي يميلُ نحو وثوقيَّة مُفرطة، سؤالَين، أوّلُهمـا يتعلّقُ بالعنوانِ الأساسيّ «فهمُ القـرآن الحكيم»، عن معنى «الفهـم» المقصود هاهنا؟ وسبب ربطـه بالإحكام «الحكيم»؟ إذ مـن المـُتوقَّـع أن يتّصـفَ القرآنُ بـ«الكريم» باعتبـارِ أنّها صفةٌ تَعني بشـكلٍ ما أنّه كتابٌ مُقدّس، ثمَّ إنَّ «الكريم» هو التعبيرُ الذي اعتمدَهُ في عنوان كتابه الأصل «المدخل إلى القرآن الكـريم»، والذي من المـُفترضِ أن يُمثِّلَ هذا «التفسيرُ» جزءًا منـه أو امتدادًا له على الأقلّ. كما أنّـه كان بإمكانه أن يكتفيَ بعبارةٍ دالَّة، بقَصرِ العنوان على تعبيرِ «فهمِ القرآن»، واضعًا نفسَـهُ بـ«الحياد» تجَاهَ موقفٍ مُسبَقٍ من وصـفِ القرآن، الأمرُ الذي يجعَلُ كلمتَي «الفهم» و«الحكيم» قَيدَ الاستفهام.

وثانيهمـا يتعلّق بالعنوان الفرعيّ «التفسـيرُ الواضح حسب ترتيبِ النزول»؛ عن تسمية هـذا «الفهم» بـ«التفسير الواضح». فمن جهـة أولى، إنَّ ما يتضمَّنُهُ هذا الفهمُ هو «تفسير» (وهذا الـ«تفسير» أمرٌ لا نعثرُ على أيِّ تعريف له في الأجزاء الثلاثة فضلًا عن كتاب **المدخل**!). ومـن جهةٍ أخرى فإنَّ «الوضوح»، على ما ذَكَرَهُ في مُقدِّمة الكتاب، يتجلّى أوّلًا في طريقةِ كتابـة القرآن (بما سمّاه «علامات الإفهام»)، والتي تكادُ تتطابَقُ مع مدلولِ علامات الترقيم، فهي علاماتٌ يزعُمُ أنها تُساعدُ على فهم القرآن «بوضوح») وفي طريقةِ فهمِه، فبأيِّ معنًى يقصُدُ الجابريّ «الوضوحَ» كصفة لتفسيره؟

تمُثِّلُ الأسئلـةُ التي يُولِّدُها عنوانُ الكتاب مفتاحَ فهمِ الجابـريّ للقرآن، فهذان العنوانان

(١٧) **فهمُ القرآن الحكيم**، مصدر سابق، الصفحة ١٢.

(الأصليّ والفرعيّ) يختصران القضايا والإشكالات التي قامَ عليها الفهمُ الذي سمّاه تفسيرًا، ومن خلالِهما سنحاولُ مراجعةَ المشروعِ بأقسامِهِ الثلاثة في هذه الورقة.

### ١. «فهم القرآن»

يعزو الجابريّ فكرَتَهُ عن «فهم» القرآن إلى عبارة للإمام الشاطبيّ، في كتابه الذائع «**الموافقات**»، التي يقول فيها إنّ «المدنيَّ من السُّوَرِ ينبغي أن يكون مُنزَّلًا في الفهم على المكّيّ، وكذلك المكّيُّ بعضُهُ مع بعضٍ على حسبِ ترتيبِهِ في التنزيل، وإلّا لم يصُحّ [الفهم]»[١٨]، غير أنّ الشاطبيّ لم يكن يقصد بـ«فهم القرآن» مُقترِنًا بعبارة «القرآنُ يشرَحُ بعضُهُ بعضًا» ما استخلَصَهُ الجابريّ من أنّه يعني فهمَ الكتاب[١٩]، وكان الجابريّ في كتابه **مدخل إلى القرآن** قد عرَّفَ القرآنَ بصفتِهِ النصَّ المتلوّ، والكتابَ بصفتِه «اللوح المحفوظ، أي ما كُتِبَ للنّاس وعليهم، إلى المسؤوليّة والجزاء، إلى الأحكام»[٢٠]، غيرَ أنّ الجابريّ اعتذر لذلك قائلًا إنّه «لم يكن يعي بما يكفي من العُمق 'الحكمة' من إطلاق اسمين على مسمّى واحد»[٢١] أي القرآن ككلّ و«تتبُّع ترتيبِهِ ككتاب، فيه السابق واللّاحق»[٢٢]، فالإمام الشاطبيّ يتحدّثُ أساسًا في موضوعِ الفقه واستنباط الأحكام وليس في تفسيرِ القرآن بالمعنى الشامل، فمعنى الفهم الذي يقصده الشاطبيّ محدودٌ في إطارِ النظرِ الفقهيّ، فهو يشرَحُ ما قالَهُ عن فهم القرآن بأنّه «إنّما يكون بيانَ مُجمَلٍ أو تخصيصَ عموم، أو تقييدَ مُطلق، أو تفصيلَ ما لم يُفصَّل [المُجمل]، أو تكميلَ ما لم يظهرْ تكميلُه»[٢٣]، وكذلك «فإنّه بحسب معرفَتِنا بالتقديم والتأخير يحصل لنا بيانُ الناسخ من المنسوخ»[٢٤]، فالمسألةُ برُمّتها هي النظرُ الفقهيّ أو لِنَقُل التفسير الفقهيّ لآيات في القرآن، وملاحظةُ المتقدِّم من المتأخِّر؛ لمعرفةِ الخاصّ والعامّ، والمُطلقِ والمُقيّد، والمُجمَلِ والمُبيَّن، والناسخ والمنسوخ.

والشاطبيّ هنا لا يأتي بجديدٍ من حيث المبدأ، فهو يكرّرُ أحدَ أشهر القواعد الأصوليّة

---

(١٨) أبو إسحاق إبراهيم بن موسى اللّخميّ الغرناطيّ الشاطبيّ (ت ٧٩٠هـ)، **الموافقات في أصول الشريعة** (القاهرة: المكتبة التجاريّة، الطبعة ٢، ١٩٧٥)، الجزء ٣، الصفحة ٤٠٦.

(١٩) يُميّز الجابريّ بين «الكتاب» و«القرآن» على أساس أنّ الكتاب هو القرآن بوصفه «المكتوب»، والقرآن بوصفه «المتلوّ». انظر، الجابريّ، فهمُ القرآن، مصدرٌ سابق، القسم ١، الصفحة ١٣.

(٢٠) الجابريّ، **مدخل إلى القرآن**، مصدرٌ سابق، الصفحتان ١٦٦ و ١٦٧.

(٢١) الجابريّ، **فهم القرآن**، مصدرٌ سابق، القسم ١، الصفحة ١٣.

(٢٢) المصدر نفسه.

(٢٣) الشاطبيّ، **الموافقات**، مصدرٌ سابق، الجزء ٣، الصفحة ٤٠٦.

(٢٤) المصدر نفسه، الجزء ٣، الصفحة ٤٠٨.

في مسائل «البيان» الأصوليَّة[٢٥] وهي أنَّ «القرآن كالكلمة الواحدة»[٢٦] يُفسِّرُ بعضُهُ بعضًا. فهو يقول،

هـل للقرآن مأخذٌ في النظر على أنَّ جميع سُوَرِه كلامٌ واحدٌ بحسب خطاب العباد لا بحسبه في نفسـه؟ فـإنَّ كلام الله في نفسـه كلامٌ واحدٌ لا تعدُّدَ فيه بوجه ولا باعتبـار حسبما تبيَّنَ في علم الكلام، وإنَّمـا موردُ البحث هنا باعتبارِ خطاب العباد تنزيلًا لما هو من معهودهم فيه، هذا [هو الذي] محلُّ احتمـالٍ وتفصيل، فيصُـحُّ في الاعتبار أن يكون واحدًا بالمعنى المتقدِّم؛ أي يتوقَّفُ فهمُ بعضِـه على بعضٍ بوجهٍ ما، وذلك أنّه يُبيِّنُ بعضُـهُ بعضًـا، حتى إنَّ كثيرًا منه لا يُفهَمُ معناهُ حقَّ الفهم إلّا بتفسير موضعٍ آخر أو سورةٍ أخرى؛ ولأنَّ كلَّ منصوص عليه فيه من أنواع الضروريّات، مثلًا، مُقيّدٌ بالحاجيّات، فإذا كان كذلك فبعضُـهُ مُتوقِّـفٌ على البعض في الفهم، فلا محالةَ أنّ ما هو كذلـك فكلامٌ واحد، فالقرآنُ كلّه كلامٌ واحدٌ بهذا الاعتبار[٢٧].

صحيـحٌ أنَّ الشاطبيّ يُشيرُ إلى أنَّ المعنى الأظهـرَ للعيان أنّه ليس كلامًا واحدًا بالنظر إلى أنّه مؤلّف من سورٍ مُنفصلة، لها بداية ولها نهاية،

فإنّـه أنـزلَ سورًا مفصولًا بينها معنىً وابتداءً، فقد كانوا يعرفـون انقضاء السورة وابتداء الأخرى بنزول بسم الله الرحمن الرحيم في أوّل الكلام، وهكذا نزول أكثر الآيات التي نزلت على وقائع وأسباب يعلم من إفرادها بالنزول استقلال معناها للافهام» فـ»ذلك لا إشكال فيه[٢٨].

وعلـى فرضِ تعميم قولِ الشاطبـيّ على عموم فهم القـرآن، فإنّه مـن الصعب مُوافقةُ الجابـريّ فيمـا ذهـب إليه في «فهـم» القرآن وفقًـا لتسلسُـلِ أسباب النـزول اعتمادًا على الشاطبيّ، فالشاطبيّ (مُوافقًا إجماع العلماء، وهو أمرٌ يُقرُّ به الجابريّ أيضًا) يرى أنَّ ترتيبَ الآيات توقيفيٌّ (بالوحي)، وأنّه «لا علينا أُنزِلَت السورةُ بكمالها دفعةً واحدةً أم نزلت شيئًا بعـد شيء»[٢٩]، ولكـن في حالِ نزول السورة على مراحل فـإنَّ السور في «هذا القسم لها اعتباران؛ اعتبارٌ من جهة تعدُّد القضايا، فتكون كلّ قضيّة مُختصّةً بنظرها، ومن هنالك يلتمس الفقـه علـى وجه ظاهر لا كلام فيه. ويشترك مع هذا الاعتبـار القسم الأوّل فلا فرق بينهما فـي التماس العلم والفقه واعتبـاره من جهة النظم الذي وجدنا عليـه السورة إذ هو ترتيبٌ

(٢٥) البيـانُ مُصطلحٌ للإمام الشافعيّ، وهو يدلُّ عند علماء الأصول (المتكلّمين) على أبواب التخصيص والتقييد والنسخ وتفصيل المُجمل..الخ.

(٢٦) انظـر مثلًا، فخر الدين محمّد بن عمر الرازيّ (ت ٦٠٦هـ)، المحصـول في علم أصـول الفقـه، تحقيق طه جابر العلوانيّ (بيروت: مؤسّسة الرسالة، الطبعة ٢، ١٩٩٢)، الجزء ٣، الصفحتان ١٤٥و ١٤٦.

(٢٧) الشاطبيّ، الموافقات، مصدرٌ سابق، الجزء ٣، الصفحة ٤٢٠.

(٢٨) المصدر نفسه.

(٢٩) المصدر نفسه، الجزء ٣، الصفحة ٤١٤.

بالوحي لا مدخل فيه لآراء الرجال ويشترك معه أيضا القسمُ الأوّل لأنّه نظمٌ أُلقي بالوحي وكلاهُما لا يُلتمَسُ منه فقةٌ على وجه ظاهر وإنّما يُلتمَسُ منه ظهورُ بعضِ أوجُه الإعجاز وبعضِ مسائل نبّه عليها في المسألة السابقة قبل وجميعُ ذلك لا بدَّ فيه من النظر في أوّل الكلامِ وآخره بحسب تلك الاعتبارات فاعتبارُ جهةِ النظم مثلًا في السورة لا يتُمُّ به فائدة إلّا بعدَ استيفاء جميعها بالنظر؛ فالاقتصارُ على بعضها فيه، غير مفيد غايةَ المقصود، كما أنَّ الاقتصارَ على بعض الآية في استفادة حكم ما لا يفيدُ إلّا بعد كمالِ النظر في جميعها. فسورة البقرة، مثلًا، كلامٌ واحد باعتبار النظْم، واحتوت على أنواع من الكلام بحسب ما بُثَّ فيها؛ منها ما هو كالمقدِّمات والتمهيدات بين يدَي الأمر المطْلوب، ومنها ما هو كالمؤكِّد والمتمِّم، ومنها ما هو المقصودُ في الإنزال، وذلك تقريرُ الأحكام على تفاصيل الأبواب، ومنها الخواتمُ العائدة على ما قبلها بالتأكيدِ والتثبيتِ وما أشبهَ ذلك، ولا بدَّ من تمثيلِ شيءٍ من هذه الأقسام فيه يُبيِّنُ ما تقدَّم»[٣٠].

الحقيقةُ أنَّ فكرةَ الشاطبيّ تتجاوزُ مبدأ فهم القرآن وفقَ ترتيب النزول «مساوقًا فعلًا لمسيرةِ الدعوة»[٣١]، أي «قراءة القرآن بالسيرةَ، وقراءة السيرة بالقرآن» على حدِّ تعبير الجابريّ[٣٢]، الذي يرى أنَّ «تسلسُل سورة – حسبَ ترتيب النزول – يُباطنه تسلسُلٌ منطقيٌّ سرعان ما نكتشفُهُ عندما نتنبَّهُ إلى الموضوع الذي تُركِّزُ عليه هذه المجموعةُ من السور أو تلك في تسلسُلها، وبالرجوع إلى وقائع السيرة نكتشفُ أنَّ ذلك المنطق، الذي يُباطِنُ تسلسلَ السور داخلَ كلِّ مجموعة، يتطابَقُ في مضمونه مع تسلسُل هذه الوقائع»[٣٣]، فالشاطبيّ يرى أنَّ كلّيّات القرآن نَزَلَت في أوائل السور المكيَّة، وأنَّ ما نَزَلَ بعدَها مُستندٌ إلى هذه الأصول، ففي سياقِ الحديث عن علاقات النَّسخ في القرآن يقول الشاطبيُّ إنّه «تقرَّرَ أن المنُزَلَ بمكّة من أحكام الشريعة هو ما كان من الأحكام الكلّيّة والقواعد الأصوليّة في الدين على غالبِ الأمر اقتضى ذلك أنَّ النّسخَ فيها قليلٌ لا كثير؛ لأنَّ النّسخَ لا يكون في الكلّيّات وقوعًا وإن أمكن عقلًا، ويدلُّ على ذلك الاستقراءُ التامُّ وأنَّ الشريعة مَبنيَّةٌ على حفظ الضروريّات والحاجيّات والتحسينيّات وجميع ذلك لم يُنسخ منه شيءٌ، بل إنّما أتى بالمدينة ما يقويُّها ويحكمها ويحصِّنها؛ وإذا كان كذلك، لم يثبت نسخ لكلّيّ البتّة»[٣٤]، فإذا

(٣٠) الموافقات، مصدرٌ سابق، الجزء ٣، الصفحتان ٤١٤ و ٤١٥.
(٣١) الجابريّ، فهم القرآن، مصدرٌ سابق، القسم ١، الصفحة ١٧.
(٣٢) المصدر نفسه، الصفحة ١٨.
(٣٣) المصدر نفسه، الصفحة ١٧.
(٣٤) الشاطبيّ، الموافقات، مصدرٌ سابق، الجزء ٣، الصفحتان ١٠٤ و ١٠٥.

تقرَّرَ أنَّ الشاطبيّ يرى في الخطاب القرآنيّ كُلًّا واحدًا يستندُ بعضُهُ إلى بعض، آخره إلى أوَّله، وأوَّله إلى آخره، ومن كليَّاته إلى فرعيَّاته، ومن مَكيِّه إلى مدنيِّه، وهذا يعني أنَّ مسألةَ مُسايرةِ الحوادث الواقعة بالسيرة في فهم القرآن أمرٌ غير مقصودٍ من كلام الشاطبيّ.

مـن حقِّ الجابريّ أن يرى تفسيرَ القرآن مُواكبًا لأحداث السيرة، فهذا أمرٌ لا يمكن للمرء أن يَقطَـعَ بخطئه، غير أنَّه ليس من حقّ الجابـريّ نسبةُ ذلك وتأسيسُهُ على الشاطبيّ الذي لم يكن يخطرُ بباله ما فهمَهُ الجابريّ منه، ولا كان مقصودًا في شيءٍ من كلامه.

## ٢. مراحلُ القرآنِ المكيّ

يؤسِّسُ الجابريّ فهمَهُ للقرآن على أقسام المدنيّ والمكّيّ، وتقسيم مكّيّ القرآن تقسيمًا سُداسيًّا مستوحًـى بشكلٍ واضحٍ من تقسيمِ نولدكه الذي أخذَهُ عنه بلَاشير، فالجابريّ يُقسِّم القرآن المكّيّ كالآتي:

المرحلة الأولى: في النبوَّة والربوبيَّة والألوهيَّة.

المرحلة الثانية: في البعث والجزاء ومَشاهدِ القيامة.

المرحلة الثالثة: في إبطال الشِّرك وتسفيهِ عبادة الأصنام[٣٥].

«المرحلة الرابعة: الصدْع بالأمر، الاتِّصال بالقبائل.

المرحلة الخامسة: حصار النبيّ وأهله في شُعُبِ أبي طالبٍ وهجرةِ المسلمين إلى الحبشة.

المرحلـة السـادسـة: ما بعـد الحصار: مواصلـة الاتّصال بالقبائل والاستعـداد للهجرة إلى المدينة[٣٦]».

أمّـا تقسيـمُ نولدكه (والـذي أخذه عنه بلاشـير)، فإنَّه يُقسِّـمُ القرآنَ المكّـيّ إلى ثلاثِ مراحـل، المرحلـة المكيَّة الأولى تضمُّ ثلاث مجموعـات تُعبِّرُ عن ثلاث مراحـل أيضًا داخل المرحلة الأولى، وهذه المراحلُ، كما يصفها الجابريّ نقلًا عن بلاشير، هي:

المرحلـــة المكيَّـــة الأولى، وتتضمَّن ثلاث مجموعات:

المجموعـة الأولى: تتميَّزُ بالنظـر بالدعوة إلى التطهُّر والصَّدَقـة، والصبر، كما تعكسُ

---

(٣٥) الجابريّ، فهم القرآن، مصدرٌ سابق، القسم ١، الصفحة ١٨.

(٣٦) المصدر نفسه، القسم ٢، الصفحتان ٥ و ٦.

حالةَ العُزلة، وهي سوَرٌ قصيرة، وتخصُّ النبيَّ نفسَه.

**المجموعــة الثانيــة:** تهتمُّ خاصّةً بتأكيدِ البعث والحساب الـخ، وأمَّا التوحيد الذي هو أساس العقيدة في الإسلام فلم يُطرَح بعد.

**المجموعــة الثالثة:** تتنــاول الموضوعات السابقة مع إضافة عنصرَيــن جديدَين: أوَّلُهُما الهجوم علــى الأصنام، والآخرُ التذكيرُ بالعقاب الذي ينزل، في الدنيا قبلَ الآخرة، بالأقوام الذين كذَّبوا رُسُلَهُم في الماضي.

**المرحلة المكّيّة الثانية:** تتميَّزُ باشتداد مُعارضة قُريشٍ للنبيّ؛ لشعورِهم بأنَّ الدعوةَ المحمَّديَّة أخــذت تمَسُّ مصالحَهُم الدينيَّة والاقتصاديَّة، وهــي تتناول الموضوعات التالية، الهجوم على الأصنام، والتشديد على التوحيد، والوعيد بقرب القيامة.

**المرحلــةُ المكّيّــةُ الثالثــة:** فيها نتعرَّفُ على سعــي النبيّ إلى توسيع مجالِ الدعــوة بالاتّجاه إلى الطائــف، ثمّ بعَرضِ نفسه على القبائل ومُخاطبة الجنّ، مــع استعادةِ موضوعاتِ المرحلة السابقة، موضوعاتِ التوحيد والأخرويّات(٣٧).

وعلــى الرغم من أنَّ الجابريَّ انتقــدَ تقسيم بلاشير (المنقول عــن نولدكه) الآنف الذكر «إجمالًا، بأنَّه لا جديد [فيه]، فالتحقيبُ الذي اعتمَدَهُ بلاشير مبنيٌّ على التمييز بين خصائص القــرآن المكّــيّ ومُميِّــزات القرآن المَــدَنيّ، وهي أمورٌ معروفــة، وقد فصّلَ القــولَ فيها كثيرٌ مــن المؤلِّفين المسلمين قديمًا وحديثًــا، (...) أمّا ترتيبُ السور داخل هــذا التحقيب، سواءًا كمجموعــات، أو داخــلَ كلِّ مجموعةٍ على حِدة، فلا شيءَ يُفسِّرُه، فقد جاءَ اعتباطيًّا إلى حدٍّ كبير!!»(٣٨)، وذلك بالرغم أنَّ تقسيمَ بلاشير، كما هو واضح، مُحاولةٌ لمـُطابقةِ موضوعات الســورِ مــع السيرة النبويَّة، إلّا أنَّ الجابريَّ عادَ واعتمدَ علــى المعيار نفسه؛ أي «المطابقة بين المساريــن: مسارِ السيرةِ النبويَّــة، والمسار التكوينيّ للقرآن» في تقسيــمِ القرآن إلى مراحلَ، وهن يستوحي التقسيم ذاته لنولدكه!!(٣٩).

ولا يشيرُ الجابريّ إلى التغيير المـُفاجئ في مراحلِ نزول السور المكّيَّة في «فهم القرآن»، قــد كان أورَدَ في كتابه «مدخل إلى القرآن الكريم» خمســةَ مراحل، وفي الجزء الأوَّل يذكُرُ

(٣٧) الجابريّ، مدخل إلى القرآن، مصدرٌ سابق، الصفحة ٢٤٢.

(٣٨) المصدر نفسه، الصفحة ٢٤٣.

(٣٩) المصــدر نفســه، الصفحة ٢٤٥. قــارن مع، تيودور نولدكــه، تاريخ القرآن، تعديــل فريدريش شفالي، ترجمــة جورج تامر، (بيروت: كونراد أديناور، ٢٠٠٤)، الجزء ١، الصفحتان ٥٣ و ٥٤.

ستَّة مراحل، وفي الحالتَين كان الجابريّ مُستوحيًا نولدكه:

| المراحل في «مدخل إلى القرآن» | المراحل في «فهم القرآن الحكيم» |
| --- | --- |
| ١. المرحلة السرّيّة. | ١. المرحلة الأولى: في النبوّة والربوبيّة والألوهيّة. |
| ٢. مرحلة بداية التعرُّض للأصنام وبدايةِ الصراع مع قريش. | ٢. المرحلة الثانية: في البعث والجزاء ومَشاهدِ القيامة. |
| ٣. مرحلة التعرُّض للأصنام واضطهاد قُريش للمسلمين. | ٣. المرحلة الثالثة: في إبطال الشرك وتسفيه عبادة الأصنام. (فهم القرآن، ج١، ص١٨) |
| ٤. مرحلة حصار النبيّ وأهلِه في شُعَب أبي طالب. | ٤. «المرحلة الرابعة: الصدْعُ بالأمر، الاتصال بالقبائل. |
| ٥. مرحلة فكّ الحصار وعرض النبيّ نفسه على القبائل. | ٥. المرحلة الخامسة: حصار النبيّ وأهله في شُعَبِ أبي طالب وهجرةُ المسلمين إلى الحبشة. |
| | ٦. المرحلة السادسة: ما بعد الحصار: مواصلة الاتّصال بالقبائل والاستعداد للهجرة إلى المدينة». |

ولا يشير الجابريّ إلى الإمام الشاطبيّ الذي كان قد قسّم محتوى السور المكيّة بثلاثة موضوعات كبرى تكاد تطابق تقسيمه للمراحل الثلاثة الأولى في العهد المكّيّ، وذلك في سياق حديث الشاطبيّ عن الأصول الكلّيّة وكيف يشرح القرآن بعضه بعضًا. فالشاطبيّ يقول،

وغالب المكّيّ أنّه مُقرِّرٌ لثلاثة معان أصلها معنًى واحدٌ وهو الدعاء إلى عبادة الله تعالى، أحدُها: **تقرير الوحدانيّة لله الواحد الحقّ**، غير أنّه يأتي على وجوه كَنَفي الشريك بإطلاق أو نفيه بقيد ما ادّعاهُ الكفّار في وقائعَ مُختلفة من كونِه مقرِّبًا إلى الله زلفى أو كونِه ولدًا أو غير ذلك من أنواع الدعاوى الفاسدة. والثاني: **تقرير النبوّة للنبيّ محمّد وأنّه رسول الله إليهم جميعا صادق فيما جاء به من عند الله إلّا أنّه وارد على وجوه أيضًا**، كإثبات كونه رسولًا حقًّا، ونفي ما ادّعوه عليه من أنّه كاذبٌ أو ساحرٌ أو مجنونٌ أو يُعلِّمُهُ بَشَر، أو ما أشبه ذلك من كُفرهم وعنادهم. والثالث: **إثبات أمر البعث والدار الآخرة وأنّه حقٌّ لا ريب فيه بالأدلّة الواضحة والردّ على من أنكر ذلك بكلّ وجه يمكن الكافر إنكارُهُ به**، فردٌ بكلّ وجه يُلزِمُ الحجّةَ ويُبكِّتُ الخصمَ ويوضحُ الأمر. فهذه المعاني الثلاثةُ هي التي اشتملَ عليها المُنزَلِ مِنَ القرآن بمكّة في عامّة الأمر وما ظَهَرَ ببادي الرأي خروجُهُ عنها فرجَعَ إليها في محصول الأمر ويتبع ذلك الترغيب والترهيب والأمثال والقَصَص وذكرُ الجنّة والنار ووصفُ يوم القيامة وأشباه

ذلك[٤٠].

وغالبُ الظنّ أنّ تقسيم المراحل الثلاثة الأولى للعهد المكّيّ عند الجابريّ ليست مُتأثّرةً بشكلٍ مُباشر بتقسيم الشاطبيّ، فمرجعُها - كما أشرنا قبل قليل - نولدكه، والشاطبيّ يتحدّثُ عن موضوعاتٍ ليست مُرتّبة تسلسُليًا بالضرورة، أمّا الجابريّ فقد عَمَدَ إلى الترتيب بالاستناد إلى ما يراهُ مواكبًا لمسيرة الدعوة، كما أنّ الشاطبيّ يرى أنّ تلك الموضوعات مُتضمَّنةٌ جميعَها في كلِّ سورةٍ مكّيّة، وليس بالضرورة مُنتشرة في عموم سُوَرِ القرآن وحسب[٤١]، في حين أنّ الجابري يراها في الخطاب ككلّ على نحوٍ عامّ، وأنّ كلَّ محوَرٍ كان يشملُ سورًا بعينِها ويُمثّلُ الموضوعَ الرئيسَ فيها، ومع هذا فقد كان من الأجدر بالجابريّ أن يُشيرَ إلى الشاطبيّ وهو الذي أرادَ استخدامَهُ عندما كان يبحث عن مشروعيّةِ «فهم القرآن» وفق تسلسُل النزول.

## ثانيًا: المنهج والتطبيق

الشيء الذي يجب أن نُذكّرَ به في البداية أنّ المنهجَ الذي اتّبعَهُ الجابريّ منهج معروف في خطوطه العامّة، وقد أشار هو بنفسه إلى أنّ فكرة تفسير القرآن وفقًا لترتيب النزول تعود إلى المستشرق الفرنسيّ ريجس بلاشير الذي قامَ بترجمة «معاني القرآن» إلى الفرنسيَّة (١٩٤٧-١٩٥٠) على أساس ترتيب النزول الذي وضعَهُ تيودور نولدكه، وإلى محمّد عزّة دروزة في «التفسير الحديث» (١٩٦١-١٩٦٤)، أي إنّه من حيثُ خطوطُ المنهجيّة العامّة لم يأتِ بجديد، وإنّما جديدُه يكمن في تفاصيلِ المنهج وطريقة تطبيقِهِ التي جعلتهُ يُسمّيه «التفسير الواضح»[٤٢].

### ١. إشكاليّة الترتيب

بالرغم من أنّ الجابريّ يعترفُ بأنّ مسألةَ الترتيب التي «فصّلَ القولَ فيها كثيرٌ من المؤلّفين قديمًا وحديثًا»[٤٣] لا يحسمُها النصُّ التاريخيّ (الوثائق التاريخيّة) الصحيح؛ ذلك

---

(٤٠) الشاطبي، الموافقات، مصدرٌ سابق، الجزء ٣، الصفحة ٤١٦.

(٤١) قام الشاطبيّ بتطبيق ذلك على سورة المؤمنين كمثال، ثمّ قال، «فهذا النظر إذا اعتُبِرَ كلّيًا في السورة وُجدَ على أتمّ من هذا الوصف، لكن على منهاجِهِ وطريقِه، ومن أرادَ الاختبارَ في سائر سور القرآن فالبابُ مفتوح والتوفيق بيد الله». انظر، المصدر نفسه.

(٤٢) الجابريّ، فهمُ القرآن، مصدرٌ سابق، القسم ١، الصفحتان ١٣و ١٤.

(٤٣) الجابريّ، مدخلٌ إلى القرآن، مصدرٌ سابق، الصفحة ٢٤٣.

أنَّ الوثائـق (النصوص) التي تتعلَّقُ بالترتيـب التاريخيّ للقرآن مُضطربة وليست على درجة من التوثيق يُمكن الاطمئنانُ إليها بشكلٍ تامّ، فضلًا عن أنَّ «كثيرًا منها يَطرحُ مُشكلةَ التوافُقِ في السيـاق»[٤٤] (سيـاق السيرة النبويّـة الشريفـة)، إلّا أنَّ الجابريّ يعودُ ليستنـدَ إليها على أساس أنَّ الاستنـادَ إليها لمعرفةِ ترتيب القرآن أمرٌ لا مفرٌّ منـه، إنَّه «ترتيب ضروريّ، ولكنَّه لا يكفـي»[٤٥]؛ فـ «لوائح الترتيـب» التي يذكُرُها علماء القـرآن والمأخوذة من تلك الوثائق التاريخيَّـة لا تختلف كثيرًا عن بعضها، إلى الحـدِّ الذي يُمكنُ القولُ فيه بأنَّ «واقع الأمر» أنَّ «الترتيبَ واحدٌ في أصله»[٤٦]، والاختلافَ جزئيٌّ، لكن في إطار هذا الأصل «المـُتطابِق»، وبالتـالي، فإنَّ الاعتماد عليها أمرٌ مُمكن، ففي النتيجة ليس لدينا مصدرٌ آخر يمكن أن يُشكِّلَ نقطـةَ ارتكازٍ لمعرفة الترتيـب التاريخيّ، إلّا أنَّ الجابريَّ يرى ضـرورةً لإعادةِ ترتيب القرآن بالاستنـاد إلى «لوائح الترتيـب المـُتشابهة» معيارًا «جديدًا» لملءِ الفراغِ المنهجيِّ في ضبطِ نزولِ السور وإزالة الاضطراب في لوائح الترتيب، هو خصائص «التمييز بينَ المكيّ والمدنيّ»[٤٧] والاتساق «وقائع السيرة النبويَّة»[٤٨]!.

هـذان المعياران يفرضُهُما الغَرَض، وهـو «بناءُ تصوُّرٍ منطقيّ عن المسارِ التكوينيّ للنصّ القـرآنيّ»[٤٩]، حيث لا بدَّ من اللجـوء إلى «التصرُّف» لحلِّ المشكِلـة، أي لابدَّ من «اجتهادٍ مبنيٍّ على الظـنِّ والترجيح»[٥٠]، فهو تصرُّفٌ «تبرِّرُهُ النتائـج التي يمكن استخلاصُها منه». حسنًـا إذًا، إذا كان هـذا هـو الموقف «العلمـيّ» للجابريّ، فلـمَ مَنَحَ نفسَهُ الحـقّ أن ينتقدَ بقسـوةٍ مُحاولةَ بلاشير (ومِن ورائه نولدكه) الذي قام بالأمـر نفسه «تمامًا»؟![٥١] فقد استندَ نولدكـه إلى معيـارٍ مركَّب، يستندُ من جهةٍ على «الإشارات التـي تحيلُ في القرآن إلى وقائعَ تاريخيَّـة»[٥٢] تتعلَّقُ بالسيرة النبويَّة، ومن جهةٍ أخرى يستندُ على «خصائص النصّ القرآنيّ، وبالخصوصـ منها الفـرق الواضح بين السورِ المكّيَّـة والسور المدنيَّة، سـواءًا على مستوى

---

(٤٤) المصدر نفسه، الصفحة ٢٤٤؛ والجابريّ، فهمُ القرآن، مصدرٌ سابق، القسم ١، الصفحة ١٣.

(٤٥) الجابريّ، مدخلٌ إلى القرآن، مصدرٌ سابق، الصفحة ٢٤٤.

(٤٦) المصـدر نفسـه، الصفحة ٢٤٠. قارن مـع نولدكه، تاريخ القـرآن، مصدرٌ سابق، الصفحة ٥٧ حيـث يقـول، «هذه الأشكالُ المختلفةُ تعودُ إلى شكلٍ أصليّ واحد».

(٤٧) المصدر نفسه، الصفحةً ٢٤٥.

(٤٨) المصدر نفسه، الصفحة ٢٤٦.

(٤٩) المصدر نفسه، الصفحة ٢٤٤.

(٥٠) المصدر نفسه، الصفحة ٢٤٥.

(٥١) المصدر نفسه، الصفحة ٢٤٣.

(٥٢) المصدر نفسه. وقارن مع، نولدكه، تاريخ القرآن، مصدرٌ سابق، الجزء ١، الصفحتان ٥٣ و ٥٤.

الأسلوب، أو على مستوى الموضوعات»[٥٣]. غير أنَّ الجابريّ مع ذلك عقَّبَ بالقول، «إنَّه لا جديد» في تحقيبِ بلاشير لترتيب القرآن! «فالتحقيبُ الذي اعتمدَهُ نولدكه مبنيٌّ على التمييزِ بين خصائص القرآن المكّيّ ومُميِّزات القرآن المدَنيّ، وهي أمورٌ معروفة، وقد فصَّلَ القولَ فيها كثيرٌ من المؤلِّفين المسلمين قديمًا وحديثًا، كما أنَّ كُتُبَ السيرة النبويَّة تُقدِّمُ من الأحداثِ والاجتهادات ما يتطابَقُ بهذه الدرجة أو تلك مع مراحلِ التحقيب. أمَّا ترتيبُ السورِ داخل هذا التحقيب، سواءًا كمجموعات، أو داخلَ كلِّ مجموعةٍ على حِدة، فلا شيءَ يُفسِّرُه»![٥٤].

وأختتمُ هنا بنقلِ كاملِ نصِّ تيودور نولدكه لتسهيلِ المُقارنة ورؤية مدى التطابُقِ بين الجابريّ ونولدكه،

إنَّ المصدرَ الأوّلَ الذي سنعتمدُ عليه هو النقلُ التاريخيُّ والتفسير. وهو يحوزُ أكبرَ قَدَر من الثقة حين يتعلّقُ بحوادثَ ذات أهمّيَّة بالغة لتاريخ الإسلام (...) لكنَّ عددَ المعلومات الموثوق بها ليس كبيرًا، وهي تقتصرُ عادةً على السوَرِ المدنيَّة فقط. فحين كان محمَّدٌ في مكة، حيث لم تَصدُر عنه أحداثٌ تاريخيَّة كبرى، لم يشارك أيضًا في مثل هذه. قدرٌ أكبرُ من الشكِّ يطالُ الكثيرَ من المرويّات التي يسوقُها المؤرِّخون والمفسِّرون حول مختلف الوقائع الصغيرة، من أجل تفسيرِ آيات مُفردة. طالما أنّنا سنتحدَّثُ عن نشأة هذه الروايات التفسيريَّة في العرْض المصدريّ الذي سنقومُ به، نودُّ، إشارةً منّا إلى أنَّ بعضَها غيرُ موثوق به،(...) رغم ذلك توجَدُ بين المعلومات الكثيرة الخاطئة والمشكك فيها معلوماتٌ وثيقةٌ تعتمدُ على أحداث تاريخيَّة نفعُها عميمٌ لمن يستخدمُها بحَذَر. هذا النقدُ ليس سهلًا؛ لأنَّ النزعةَ التي تكمُنُ وراءَ أيَّةِ رواية تقليديَّة لا يُمكنُ الكشفُ عنها، إلّا إذا جُمِعَ العددُ الأكبرُ من الروايات الصادرة عن المصدرِ نفسه. وطالما لا توجَد دراسةٌ منتظمةٌ للروايات التفسيريَّة، فليس لنا إلّا أن نفحصَ هذه الروايات واحدةً واحدةً لنتأكَّدَ من مصداقيَّتها. أمَّا الإيضاحات الكثيرةُ الخاطئةُ التي يُقدِّمُها المسلمون، والتي تتضاربُ في أكثر الأحيان، فلا يمكن بالطبع إلّا الاعتماد على مجموعة مُختارة منها. وسنراعي على الأكثر الروايات المُتعلّقةَ بمكان نزول سُوَر بأسرها أو آيات مُفرَدة، وذلك كما نجدُها، ليس فقط في الآثار التاريخيَّة والتفسيريَّة، بل أيضًا في معظم مخطوطات القرآن وفي أعمالٍ حوله، نشأت منذ زمن طويل.

لقد نُقلَ إلينا ترتيبٌ زمنيٌّ للسور، لم تُراعَ فيه إلّا بداياتُها فقط، من دون الآيات التي أُضيفت إليها لاحقًا. ونظرًا إلى أنَّ النصوص المُتفرِّقةَ لهذا الفهرس يختلفُ بعضُها عن البعض الآخر اختلافًا شديدًا، لا يسعُنا التخلّي عن تسجيلِ أشكال الرواية المُختلفة بدقَّة[٥٥].

---

(٥٣) الجابريّ، مدخلٌ إلى القرآن، مصدرٌ سابق، الصفحة ٢٤١، وقارن مع، نولدكه، تاريخ القرآن، مصدرٌ سابق، الجزء ١، الصفحات ٥٣ إلى ٥٤ و ٥٧.

(٥٤) الجابريّ، مدخلٌ إلى القرآن، مصدرٌ سابق، الصفحة ٢٤١.

(٥٥) نولدكه، تاريخ القرآن، مصدرٌ سابق، الجزء ١، الصفحتان ٥٣ و ٥٤.

حتّى إذا اخترنا من بين أشكال الرواية هذه أحسَنَها، والاختلافُ بينَها كما نرى كبير، من دون أن نراعي كونَ هذه الأشكال المختلفة تعودُ إلى شكلٍ أصليٍّ واحد لن نتوصَّلَ إلى أيَّة نتيجة مهمَّة. ففي كلِّ اللوائح توضَعُ سُوَر، يبدو من خلال علاماتٍ مُختلفة أكيدة أنّها سُوَرٌ قديمةٌ جدًّا، خلفَ سور متأخِّرة، وتجعَلُ سُوَرٌ، لا شكَّ في أنّها مكّيَّة، مدَنيَّةً. علينا أنْ نرى في هذا التراث، حتّى ولو كان قديمًا جدًّا، أو يعود إلى ابن عباس، فقط محاولةً غير ناضجة، لوضع تسلسُلٍ زمنيٍّ لسورِ القرآن بواسطةِ استخدامِ بعض الروايات الجيِّدة، وذلك بحسبِ مبادئ نقديَّة ضعيفة جدًّا ومحض الخيال[٥٦].

من حقِّ الجابريِّ وغيرِه أن يُفسِّروا المصحف وفقَ ترتيب النزول، وهذا النمطُ التفسيريُّ يُمثِّلُ بطبيعة الحالِ ضرورةً لفهم كيف توطَّد الإسلامُ في البيئة العربيَّة في القرن السابع الميلاديّ، ولكشفِ العلاقة الحميمة بين الخطاب القرآنيّ وظروفِ تنزيله، غيرَ أنَّ هذا النمط التفسيريَّ تعتريه احتماليَّةٌ مضاعفةٌ تُقلِّلُ من قيمته. فمن جهة، ترتيبُ النزولِ غيرُ قابلٍ للحسم بعد، بسببِ إشكالات ذكَرَها الجابريّ نفسُه، والمفسِّرُ يحتاج لما سمَّاه الجابريُّ «التصرُّف» الاجتهاديّ الظنّيّ ليطمئنَّ إلى ترتيبٍ مُعيَّن، عبرَ «خلق» معاييرَ خاصَّة به (قابلة للردِّ والطعن)، ومن جهةٍ ثانية، فإنَّ المفسِّر يقوم بتأويلِ الآيات اعتمادًا على التأويل الأوَّل (ترتيب النزول)، أي إنَّ التفسير هاهنا هو في واقع الحال «تأويلُ التأويل»!! فهل هذا هو «التفسير الواضح»؟! أين يكمُنُ الوضوح في تلافيفِ التأويل المُضاعَفِ هذا؟!.

## ٢. علامات «الوضوح»!

لنفترض أنَّ الجابريّ لم يكن يقصد بالوضوح وضوحَ «التفسير»، إلّا أنَّ هذا الافتراضَ سرعان ما يتبدَّد، فهو أساسًا لم يشرح مُصطلح التفسير لا في «المدخل»، ولا في أجزاء «فهم القرآن» الثلاثة من جهة أولى، ومن جهة أخرى هو شرح الوضوح في «تفسيره» بما لا يمتُّ إلى معنى من «تفسير» بشيء.

يرى الجابريّ أنَّ تطوُّرات الكتابة العربيَّة وأدوات «الإفهام» المُستحدَثة التي «تُعينُ على الفهم، وتقومُ الكتابةُ مقامَ 'علاماتُ التلاوة' في المصحف، وأيضًا مقامَ 'إشارات' المتكلِّم والخطيب»[٥٧]، كالرجوع إلى أوَّل السطر عند اكتمالِ التعبير عن الفكرة والانتقال إلى فكرةَ جديدة، ووضعِ علامات الترقيم للتمييز بين ما هو أساسيٌّ وما هو فضلة، وما هو مُتَّصلٌ، ما هو مُنفصل، وما هو تَعَجُّبَ، وما هو استفهامٌ أو استنكار، واستعمالِ المزدوجَتين عند

(٥٦) تاريخ القرآن، مصدر سابق، الصفحة ٥٧.

(٥٧) الجابريّ، فهم القرآن، مصدرٌ سابق، القسم ١، الصفحة ١٥.

الاقتباس، والهلالَين للتفسير والعزل، إلى غير ذلك من تقنيّات الكتابة العربيّة التي تُعينُ على الفهم؛ حيث يتمُّ التغلُّبُ بها «على كمٍّ هائلٍ من الصعوبات التي كانت تعترضُ القارئ في الماضي، سواءًا في اللغات التي تحتاجُ الكتابة فيها إلى 'الشكل' لإبانة المعنى، أو في اللغات التي تُكتَبُ فيها علاماتُ الشكلِ مع حروف الكلمات؛ فبتلك العلامات يتُمّ التمييزُ في النصِّ بين أجزاءِ الكلام المكتوب، مشكولًا أو غير مشكول»[58]. يُمثِّلُ استخدامُ هذه العلامات في النصّ القرآنيّ - التي أُطلقَ عليها الجابريّ مُسمّى «علاماتِ الإفهام» - ما قال إنّه «يشكِّلُ جزءًا أساسيًا ممّا ندّعيهِ من الوضوح لهذه المحاولة في التفسير، التي لم نتردَّد في تسميتِها «التفسير الواضح»[59].

والواقعُ أنَّ وضعَ هذه العلامات «الإفهاميَّة» أمرٌ اجتهاديّ يخضَعُ للتأويل، وإذا تذكَّرنا ما قُلناه آنفًا عن التأويلِ المُضاعَف، فإنَّ نسبةَ الإيضاح في العلامات «الإفهاميَّة» يتضاءلُ قياسًا بالنصوص الأخرى، فهو سيحكمُ القارئ بوجه تأويليّ ما، وهذا يُقلِّل من أُفُقِ النصّ ويحجب قارئهُ عن فضاء معناه الواسع. من الأجدرِ أن تكون هذه «علاماتُ التأويل» لا علامات الإفهام، أو على الأقلّ أن لا توصف بأنّها جزءٌ من «الوضوح».

إذا كان ذلك هو جزءٌ من «الوضوح» في تفسير الجابريّ، فأيُّ معنى «للتفسير» يقصُدُهُ الجابريّ؟ وما معنى مساواةُ «الفهم» بـ«التفسير» في عنوانِ مؤلَّفه؟

إنّه لأمرٌ مُثيرٌ للدَّهشة أن يُسمّى الكتابُ بـ«**التفسير الواضح حسبَ ترتيبِ النزول**» ولا يتضمَّن أيٌّ من أجزائه الثلاثة تعريفًا ولو إجرائيًّا لمفهوم «التفسير»! ولا حتّى في الكتاب المؤسِّس «**مدخل إلى القرآن**»!، فليس ثمَّة أيُّ نوع من الضبط والتعريف لمفهوم التفسير كما أشرنا من قبل، فهل يعني ذلك أنَّ الجابريّ يستخدِمُ مصطلحَ التفسير وفقًا لاصطلاح علماء القرآن؟ أم أنّه يستقي مفهومَ «التفسير»، وكذلك «الفهم»، من النظريّات الإبستمولوجيّة الحديثة؟

«فهمُ القرآن» - كما يطرحُهُ في كتابِه التعريفيّ بالقرآن «**مدخل إلى القرآن**»، ليس هو من «أنواع الفهم التي شيّدها علماءُ المسلمين لأنفسهم حولَ القرآن»[60] فَهُم، في عموم الأحوال، يدرسونه في مقاماتٍ مُختلفةٍ عن المقامِ الذي يدرُسُ فيه الجابريّ للقرآن، «فمقامُ

(٥٨) **فهم القرآن**، مصدرٌ سابق، القسم ١، الصفحة ١٦.
(٥٩) المصدر نفسه.
(٦٠) الجابريّ، **مدخلٌ إلى القرآن**، مصدرٌ سابق، الصفحة ٢٦.

علـم الكلام أو الفقـه والأصول أو الفكـرِ السياسيّ والفكر الأخلاقـيّ، يختلفُ عن مقام موضوعنـا هنا - [والكلام للجابريّ] - يجب أن لا ننسى أنَّ موضوعَ بحثنا هنا ليس مادّةً جامـدة، ولا كائنات رياضيَّة، ولا إبداعـات أدبيَّة، ولا مُجرَّد مساجلات كلاميَّة أو نظريَّات عقليَّـة. بل هو نوعٌ خاصٌ ينتمي إلى ما يُعبَّرُ عنه بـ'الظاهرة الدينيَّة'»[٦١]. هذا الفهـمُ للظاهرة القرآنيَّة غايَتُهُ النظرُ إلى «القرآن بوصفه مُعاصرًا لنفسه ومُعاصرًا لنا»[٦٢]؛ فهذه الظاهرةُ، وإن كانت تجربةً روحيَّـة، «نبوّةً ورسالة، فهي في انتمائها اللغويّ والاجتماعيّ والثقافيّ ظاهرةٌ عربيَّة، وبالتالي يجب أن لا ننتظرَ منها أن تخرُجَ تمامًا عن فضاء اللغة العربيَّة، لا على مستوى الإرسالِ ولا على مستوى التلقّـي»[٦٣]. وبهذا فإنَّ «اعتبارَ معهودِ العربِ بكلِّ جوانبه أمرًا ضروريًـا لنـا لجعلِ القرآن 'معاصـرًا' لنفسه، تمامًا مثلمـا أنَّ تعامُلَنا مع هـذا المعهود بكلِّ ما نستطيـعُ من الحياد والموضوعيَّة، هو الطريقُ السليـم - في نظرنا - لجعلِ القرآن مُعاصرًا لنا (...) على صعيدِ الفهم والمعقوليَّة»[٦٤].

مـاذا بعد الحياد؟ بماذا نفهمُ القرآن؟ يجيب الجابـريّ بأنَّ الطريقَ إلى ذلك يجب أن يبدأ بالقاعـدة التـي نادى بها كثيرٌ من علماء الإسلام، وهي أنَّ «القـرآن يفسِّر بعضه بعضًا»[٦٥]. ومن أجل تطبيق هذا المبدإ، يرى الجابريّ ضرورةَ التمييز بين «النصِّ القرآنيّ كما هو مجموعٌ في المـُصحـف، وبين والقرآن كما نَـزَلَ مُفرَّقًا، أي حسب ترتيب النـزول»[٦٦]. الغايةُ من ذلـك هي «التعامُل مع كلِّ موضوع قـرآنيّ بحسب طبيعته، فإن كان ممّـا ينتمي إلى النِّسبيّ والتاريخـيّ رَجَعنا بـه إلى ترتيبِ النُّزول، وإن كان ممّا ينتمـي إلى المطلق واللازمنيّ طرحناهُ على مستوى القرآن ككلٍّ بوصفه يشرَحُ بعضُهُ بعضًا (...) وهذا لا يمنعُ من اعتمادِ المستويَين معًـا حينما يقتضي الموضوعُ ذلكَ»[٦٧]. إذا كان هـذا معنى الفهم، فهو أقرَبُ إلى أن يكون مفهومًـا إبستمولوجيًا من أن يكـون مفهومًا لغويًا، فهو من جهة يتعاملُ مع القرآن كظاهرةٍ اجتماعيَّـة، وهو ثانيًا يستندُ إلى منظورٍ منهجيٍّ يفهَمُ بـه هذه الظاهرة. هذا أقربُ ما يكونُ إلى مُصطلـحِ الفيلسوفِ الألمانيِّ، وليم دلتاي Wilhelm Dilthey، «**الفهم**»، وربّما إلى مفهوم «**القـراءة**» في النقدِ الأدبـيِّ المـُعاصرِ والدراسـات المـُعتمِدة على التحليـلِ الألسُنيّ وأيضًا

(٦١) مدخلٌ إلى القرآن، مصدرٌ سابق، الصفحة ٢٦.
(٦٢) المصدر نفسه، الصفحة ٢٧؛ وانظر، الجابريّ، فهمُ القرآن، مصدرٌ سابق، القسم ٢، الصفحة ٣٧.
(٦٣) الجابريّ، المدخلُ إلى القرآن، مصدرٌ سابق، ، الصفحة ٢٧.
(٦٤) المصدر نفسه.
(٦٥) المصدر نفسه.
(٦٦) المصدر نفسه، الصفحة ٢٨.
(٦٧) المصدر نفسه، الصفحة ٢٩؛ وانظر، الجابريّ، فهمُ القرآن، مصدرٌ سابق، القسم ٢، الصفحة ٣٧.

الظاهراتيّ وغيرها. وبالتأكيد، ثمّةَ مسافةٌ بين هذا الفهم ومصطلح التفسير الذي استخدَمَهُ العلماء والذي يُشارُ إليه بمعنى «بيان معاني الألفاظ وما يُستفادُ منه»[٦٨]. بل إنَّ الجابريّ أشارَ بنفسه إلى المسافة الفاصلة بين «الفهم» و«التفسير»[٦٩].

لقد شعر الجابريّ أنَّ هذه المقدّمة قد تقودُ القارئَ للالتباس، فيظنُّ أنَّ ما سيقومُ به الجابريّ هو «كتابةُ تفسيرٍ للقرآن»[٧٠]؛ فسارَعَ الجابريّ فورًا لردِّ هذا الخاطرِ «المُتسرّع» وأعلَنَ قائلًا، «إنّنا لا نريدُ أن يفهَمَ القارئُ أنّنا بصَدَد كتابة تفسيرٍ للقرآن»[٧١]، فهذا «الفهمُ للقرآن»، في الواقع، هو ليس أكثرَ من مُجرَّد «تعريفٍ بالقرآن»، و«التعريفُ بالشيء قد يكون بوصفه من الخارج، وقد يكون بتبيان مسائله وموضوعاته وإبرازِ حديثه عن نفسه، إن كان ثـمَّ مثل هذا الحديث إلخ. وهذا كلُّهُ لا يمكنُ القيامُ به بالنسبة إلى القرآن من دون الرجوع إلى خطابه، وبالتالي مُحاولة فهم هذا الخطاب»[٧٢]. وبالتالي، لا بدَّ من فهم القرآن من أجلِ تعريفه، الأمرُ الذي سيقتضي بالضرورة «تفسيرًا لنصوص من القرآن»[٧٣]، لكنَّ ذلك لا يعني أنَّه تفسيرٌ للقرآن؛ إنَّه فقط في جزءٍ منه تفسيرٌ «لبعضٍ» آياتٍ من القرآن لا أكثر.

والمثيرُ للاستغراب في الأمر حقًّا أن يُطابِقَ بين معنى مُصطلح «الفهم»، كما أوضحه هو بنفسه، وبين كلمة «الفهم» التي يستخدمُها الشاطبيّ بمدلولها المُعجميّ التقليديّ في عبارَته التي يقول فيها، «المدنيّ من السور ينبغي أن يكون مُنزلًا في الفهم على المكّيّ، وكذلك المكّيُّ بعضُهُ مع بعضٍ على حسب ترتيبه في التنزيل، وإلّا لم يصحّ [الفهم][٧٤]!» على ما أشرنا إليه في مطلع هذه الدراسة، فكم هي المسافةُ بين «الفهم» الشاطبيّ و«الفهم» الجابريّ؟!.

وعلى الرغم من هذا الجزم والتوضيح القاطع الذي نجدُهُ في كتابه «مدخل إلى القرآن» حول نفي أنَّ ما سيكتُبُهُ هو «تفسير»، يعود ليُسمّيَ كتابَه **«التفسير الواضح»** بدون أيِّ تردد**!!** هل يكفي أن يقولَ الجابريّ إنَّه مضمونُ الجزءِ الخاصّ بـ«فهم القرآن» الذي كان مُخطّطًا له

---

(٦٨) محمّد الطاهر ابن عاشور، مُقدّماتُ تفسير التحرير والتنوير، توثيق وتعليق محمّد الطاهر الميساويّ (كوالالمبور: دار التجديد، الطبعة ١، ٢٠٠٦)، الصفحة ٣٠.

(٦٩) انظر، الجابريّ، فهمُ القرآن، مصدرٌ سابق، القسم ٢، الصفحة ٣٧، الحاشية رقم ١.

(٧٠) الجابريّ، مدخلٌ إلى القرآن، مصدرٌ سابق، ص ٢٩.

(٧١) المصدر نفسه.

(٧٢) المصدر نفسه.

(٧٣) المصدر نفسه.

(٧٤) الشاطبيّ، الموافقات، مصدرٌ سابق، الجزء ٣، الصفحة ٤٠٦.

أن يكـون الجزء الثاني المتمِّم لكتابِ «مدخل إلى القرآن» لإكمالِ التعريف به، قد تغيَّر من مُجرَّد «الاقتصـارِ على جُملةِ موضوعـاتٍ في القرآن، إلى فهم القـرآن ككلّ»[٧٥]، و«فهمُ القرآن ككلّ» هو ما يعني بالضبط (حسبَ الجابريّ) الانتقالَ من «التعريف» إلى «التفسـير»، وذلك دون أن يطرأ أيُّ تعديلٍ على مفهوم «الفهم» الذي شرَحَهُ في كتابه الأوّل، ودون أن يَجريَ أيُّ توضيـحٍ أو تعديلٍ لمفهومِ التفسير، حيث يُشيرُ السيـاقُ الذي يستخدِمُهُ فيه أنّه يقصُدُ به التفسيرَ لدى علماء القرآن!

## ٣. النظريَّة والتطبيق

في نهايةِ الجزء الثاني من «فهم القرآن الحكيم»، وبعد أن قدَّمَ فهمَهُ للقرآن المكّيّ، يعودُ الجابريّ ليشـرَحَ لنا منهجَهُ الذي وصفَهُ بأنّـهُ «جديد»[٧٦]، وهو لا جديدَ فيه من حيثُ الأصل، هذا المنهـجُ الذي يتمثَّل - كما يقولُ الجابريّ - في ثـلاثِ خطوات: «(١) اعتبار التساوقِ بين مَسـارِ التنزيل وبـين مسيرة الدعوة»[٧٧]، على نحـوِ ما شَرَحَهُ في مُقدِّمـة الجزء الأوَّل، ولا داعــيَ لأن نكرِّرَ ما ذكرناه آنفًا عــن ذلك، على أنّه أضاف هنا أنّه ترَكَ «الكلمة الفصل [في الترتيب] للسياق، سياق الآيــات»[٧٨]، فـ«هناك 'منطقٌ داخليّ' يربطُ السور بعضَها ببعض، لا يُكشَـفُ عنـه إلّا في ترتيبِ النـزول»[٧٩]، وهو الموجِّـهُ التي استند إليـه - على ما يقولُ بنفســه - في التعديلات التي أجراها على لوائح التنزيل. «(٢) القرآن المكّيُّ قسمان»، على أســاسِ أنَّ هذا التقسيـمَ للمراحل المكّيَّة وحدَهُ الذي «يفرِضُ نفسَـه» بعمليّةِ المـُساوقة بين مَسارِ التنزيل ومَسارِ الدعوة[٨٠]. «(٣) اعتبارُ وحدة السورة (...) بوصفِها وحدةً خطابيَّةً مُستقلّة»[٨١].

في تطبيقِ المنهج، يقومُ الجابريّ، في مقدِّمة كلِّ سورة، بـ«تقديم» يوضِحُ من خلاله مكانةَ السـورة في ترتيـب النزول، ولِمَ تمَّ ترتيبها في هذا المكان؟ وما هـيَ الإضافة التي تُقدِّمُها في سيـاقِ الترتيبِ النزوليّ؟ ويسردُ النصَّ القرآنيَّ (السورة) كاملًا، ويقسِّمُهُ، أحيانًا، تقسيمات وفقًـا لموضوعاتِه، وبعناوينَ تُمثِّلُ مضمونَ الموضوعـات وجوهرَها، ويُضمِّنُ النصَّ كلماتٍ

(٧٥) الجابريّ، **فهمُ القرآن**، مصدرٌ سابق، القسم ١، الصفحة ١٢.
(٧٦) المصدر نفسه، القسم ٢، الصفحة ٣٩١.
(٧٧) المصدر نفسه.
(٧٨) المصدر نفسه، القسم ٢، الصفحة ٣٩٢.
(٧٩) المصدر نفسه.
(٨٠) المصدر نفسه، القسم ٢، الصفحة ٣٩٤.
(٨١) المصدر نفسه.

أو عبارات توضيحيّة، على طريقة «تفسير الجلالَين»، كلَّما رأى حاجةً إلى ذلك عن طريق قوسَين توضيحيَين داخلَ النصّ القرآنيّ نفسه، كجُزء من تطبيق «علامات الإفهام» التي أشارَ إليها في مُقدِّمة «فهم القرآن»، والتي ذكرناها آنفًا، ثمّ يختم الجابريّ «تفسيرَه» في كلِّ سورةٍ بـ «تعليق» يُلخِّصُ به في الغالب، وبشكلٍ إجماليّ، مضمونَ السورة ويُمهِّدُ فيه للسورة التي تليها في ترتيبه للنزول. وفي بعض الأحيان يعقدُ مُقارناتٍ مع سُوَرٍ واردةٍ في نفس المجموعة وضمنَ المرحلة نفسها[٨٢]. وفي بعض الأحيان يُناقشُ مسائلَ تتميّزُ باهتمام خاصٍّ لدى علماء التفسير والكلام في السورة، ويُحرِّرُ رأيَهُ في المسألة أيضًا[٨٣]. ولبيانَ الانتقال (الفصل) أو الاستمرار (الوصل) في الموضوع نفسه، فإنَّ الجابريّ يستخدمُ إشارةَ (/) كعلامة على الفصل، وفي بعض الأحيان يُجري الجابريّ مقارنةً للنصوص القرآنيّة مع النصوص التوراتيّة أو الإنجيليّة[٨٤]، لدواعٍ قد تتعلّقُ بسبب نزولٍ ما رجَّحَه.

ثمّ هو يُقدِّمُ لكلِّ مرحلة بمُقدِّمة عامَّة يحاولُ فيها بيانَ السياق الرئيسيّ للسيرة النبويّة التي ستُشكِّلُ مجموعةَ السورِ القادمةِ تنزيلًا مواكِبًا لها. ثُمَّ في نهايةِ كلِّ مرحلةٍ من مراحل السيرة، التي تضمُّ مجموعةً محدَّدة من السور، يُقدِّمُ الجابريّ استطرادًا يُناقشُ فيه قضيَّةً رئيسيَّة من القضايا التي تناولَتها مجموعةُ السور التي دَرَسَها، وفي السياق يناقشُ الخلافَ الكلاميّ الحاصلَ في التراثِ الإسلاميّ حولَ هذه القضيَّة أو أحدِ أبرزِ فروعها مُنتصرًا لرأيٍ ما فيها[٨٥].

المشكلةُ الرئيسيَّة التي يواجِهُها الجابريّ هي صِيَغُ العموم في الآيات القرآنيّة، التي لا تقبلُ إسقاطًا تامًّا أو تقييدًا حاسمًا يُتيحُ المُطابقةَ بين واقعِ السيرة ومَسار التنزيل. فمثلًا، يُشيرُ الجابريّ إلى أنّ الآية ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهٌ لَّكُمْ وَعَسَى أَن تَكْرَهُوا شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ وَعَسَى أَن تُحِبُّوا شَيْئًا وَهُوَ شَرٌّ لَّكُمْ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾[٨٦]، والآية ﴿وَدُّوا لَوْ تَكْفُرُونَ كَمَا كَفَرُوا فَتَكُونُونَ سَوَاءً فَلَا تَتَّخِذُوا مِنْهُمْ أَوْلِيَاءَ حَتَّى يُهَاجِرُوا

---

(٨٢) انظر مثلًا، مقارنته سورة الرحمن مع سورتَي العلق والإخلاص في تعليقه على السورة. المصدر نفسه، القسم ١، الصفحة ٩٧.

(٨٣) انظر مثلًا، «مسألة الرؤية»، في سورة القيامة، ونقاشه للآية ﴿إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ (سورة القيامة، الآية ٢٣)، المصدر نفسه، القسم ١، الصفحات ١٥٠ إلى ١٥٢.

(٨٤) المصدر نفسه، القسم ١، الصفحتان ٣٦٩ و٣٧٠.

(٨٥) انظر، مثلًا، استطرادُه بعد المرحلة الأولى بعنوان «استطراد واستشراف: المعاد»، المصدر نفسه، القسم ١، الصفحات ١٩٢ إلى ٢٠٦، واستطرادُه بعد المرحلة الخامسة، بعنوان «استطراد: مسألة الهداية والإضلال»، المصدر نفسه، القسم ٢، الصفحات ١٦١ إلى ١٨٠.

(٨٦) سورة البقرة، الآية ٢١٦.

فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَإِن تَوَلَّوْا فَخُذُوهُمْ وَاقْتُلُوهُمْ حَيْثُ وَجَدتُّمُوهُمْ وَلَا تَتَّخِذُوا مِنْهُمْ وَلِيًّا وَلَا نَصِيرًا ﴾[٨٧] تخصَّانَ المسلمين زمنَ النبيّ صلّى الله عليه وآله وحدَهُم دون غيرهم[٨٨]، وذلك على الرغم من أنَّ صيغةَ العموم يُفترَضُ أنَّها مقصودةٌ في الخطابِ القرآنيّ المُحكَم (الحكيم، الذي لا شيءَ فيها عبثيٌّ وغيرُ مقصود، وإلّا لما كان حكيمًا ولا مُحكمًا)، وبدلًا من بيانِ لمَ وَرَدَت بصيغةِ العموم، يكتفي الجابريّ بالتخصيص مُساوقةً للسيرة. الأمرُ نفسُهُ يتكرَّرُ في أماكن عدَّة.

بالتأكيد، من حقِّ الجابريّ تأويلُ القرآن في سياقِ النزول، لأنَّه لا بدَّ أن يكون للسياق معنى، لكن ليس من حقِّه حصرُ الدلالة بسياقِ السيرة، وإلّا فعليه تفسيرُ ورودِ القرآن بصِيَغ العموم مع قدرته على الإتيان بصِيَغ خصوص لا تقبل التعميم؟! وفي هذا الإطار، يبدو طريفًا أن يقرِّرَ الجابريُّ أنَّ جعلَ القرآن «مُعاصرًا لنا» يكون بـ«تطبيقِ ذلك الفهم» (أي «فهم القرآن» بوصفه مُعاصرًا لنفسه) «بالتمييز فيه بين العامّ 'العامّ المُطلق' و'العامّ المُقيَّد'». كيف؟ يُجيبُ الجابريّ بأنَّ «التزامَ الأوَّل [العامّ المُطلق] كخطاب مُعاصرٍ لنا لتطبيقه» في عصرنا، وأمّا «التزامُ الثاني [فهو التزامُهُ فقط] كخطاب أخلاقيٍّ لأخذ العِبرة واستلهام الحلول»!![٨٩]، لماذا؟ «ذلك أنَّ العامّ ليسَ هو ما وَرَدَ لفظُهُ في الصيغة اللغويَّة التي تفيدُ العمومَ (...)؛ إذ كثيرًا ما تَرِدُ هذه الصيغةُ والخطابُ فيها مُوجَّهٌ إلى البعض دون الكلّ (...) فالعمومُ في مثل هذه الآيات بخصوصِ زمن نزولها ومناسبته»[٩٠]!

إذا صحَّت هذه الفرضيَّة، أعني التخصيصَ بسياقِ النزولِ فستقضي على مُعاصرة القرآن لنا بالكامل؛ ذلك أنَّ كلَّ القرآن كان له معناهُ الخاصّ زمنَ النزول، فلو أعملنا النظريَّةَ الجابريَّة هذه لحوَّلنا القرآنَ إلى وثيقة تاريخيَّة مُنتهية الصلاحيَّة، مُنتجة لسياقٍ وفي سياقٍ مُحدَّد، إذ ما الذي يَمنَعُ من ذلك؟ أليس تحكّمًا أن نقبلَ بأن يكون بعضُ العموم خاصًّا بسياقِ النزول ونتركَ البعضَ الآخر على عمومه؟ هذا من جهة، ومن جهة ثانية، فإنَّه إذا قبلنا بصحَّة الفرضيَّة التي ذكرَها (وهي لا تصحُّ عندَنا) فمن الواجب أن يُسوِّغ الجابريّ ذكرَ صيغة العموم من أصلها، لمّا وَرَدت بصيغة العموم وليس بصيغة الخصوص؟ أليس في هذا التباسًا يتركه القرآن «المُحكم» في مُتلقّي آياته؟ أليس هذه نقيضًا للوضوح الذي توخّاه «الكتاب

(٨٧) سورة النساء، الآية ٨٩.

(٨٨) الجابريّ، **فهمُ القرآن**، مصدرٌ سابق، القسم ٣، الصفحة ٣٦.

(٨٩) المصدر نفسه، القسم ٣، الصفحة ٣٧.

(٩٠) المصدر نفسه، القسم ٣، الصفحة ٣٦.

المـُبين»؟ لا يكفي أن يُقالَ إنَّ هذا أسلوبٌ عربيٌّ غيرُ ذي عوَج، فالغايةُ التي نزل بها القرآن كرسالـةٍ للعالمين لا تتَّفقُ مع هـذه الفرضيَّة؛ ولا أن يُقالَ إنَّ الأصوليّين، وعلى رأسهم الإمام الشافعيّ يقولون بالعموم، المـُراد به الخصوص بالقرآن[٩١]، ذلك أنَّ تخصيصَ العموم لديهم مُرتبِطٌ بالسياق القـرآنيّ (القرائن السياقيَّـة) أو بصريحِ السنَّة «الصحيـح»، وليس بالسياقِ التاريخيّ.

وبالرغـم مـن أنَّ الجابريّ أشار إلى أنَّـه سيعْمَدُ إلى قراءة داخليَّة للقـرآن في إطارِ نظريَّته في «فهـم القـرآن» «بوصفه [نصًّا] يشرح بعضُه بعضًـا»[٩٢]، إلّا أنَّه يقومُ في بعض الأحيان بقـراءة تقطَعُ مع هذا المبدإ تحت ضغط الرغبة بمُساوقة القرآن مع السـيرة النبويَّة، فمثلًا في سورة هود، في الآية ﴿الر كِتَابٌ أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِن لَّدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ﴾[٩٣]، يرى الجابـريّ أنَّ مدلولَ «آياته» الواردة هنا تُحيـلُ إلى «العلامات والمعجزاتِ والدلائل والحُجج التـي يذكرُها الله لحمل العقلِ البشريّ علـى التسليم بأنَّ لهذا العالم صانعًا هو الله تعالى، وأنَّه على كلِّ شيءٍ قدير»[٩٤]. وليس مُهمًّا في الأمر مُخالفَتُهُ لعمومِ المفسِّرين الذين يذهبون إلى أنَّ «لفـظ 'آية' معناهُ جزءٌ من القرآن»[٩٥]، رغم أنَّ سيـاقَ السورة أقرب إلى معنى الآية القرآنيَّة المتلُـوَّة منهُ إلى ما ذكَرَه، لكـن عليه أن يُفسِّر لماذا القرآنُ عمومًـا يستخدمُ تعبير «المـُحكم» لـمُسمَّـى جُزء القرآن، وليسِ للمعجزات والبراهين، كمـا في الآية، ﴿هُوَ الَّذِي أَنزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُّحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ﴾[٩٦]، والآية ﴿وَيَقُولُ الَّذِينَ آمَنُوا لَوْلَا نُزِّلَتْ سُورَةٌ فَإِذَا أُنزِلَتْ سُورَةٌ مُّحْكَمَةٌ وَذُكِرَ فِيهَا الْقِتَالُ رَأَيْتَ الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِم مَّرَضٌ يَنظُرُونَ إِلَيْكَ نَظَرَ الْمَغْشِيِّ عَلَيْهِ مِنَ الْمَوْتِ فَأَوْلَىٰ لَهُمْ﴾[٩٧].

---

(٩١) انظـر مثلًا، الإمام محمّد بـن إدريس الشافعيّ (ت ٢٠٤هـ)، الرسالة، تحقيق أحمد شاكـر (بيروت: دار الكتب العلميّة، دون طبعة، دون تاريخ)، الصفحة ٥٣. ومحمّد بن علي الشوكانيّ، إرشادُ الفحول إلى تحقيق الحقّ من علم الأصول، تحقيق أبو حفص سامـي بـن العربي الأثـري (الرياض: دار الفضيلـة، الطبعة ١، ٢٠٠٠)، الجزء ١، الصفحـات ٦١١ إلى ٦١٣. وقد أشارَ الشـوكانيّ إلى أنَّ العـامّ المراد به الخصوص هـو «مجازٌ قطعًا» (على حدّ تعبيرِ الزركشيّ)، وبالتـالي فهو محتاجٌ إلى دليل حاجة المجاز إليه.

(٩٢) الجابـريّ، مدخـلٌ إلى القرآن، مصـدرٌ سابق، الصفحـة ٢٩؛ وانظر، أيضًا، الجابـريّ، فهمُ القرآن، مصـدرٌ سابق، القسـم ٢، الصفحة ٣٧.

(٩٣) سورة هود، الآية ١.

(٩٤) الجابريّ، فهمُ القرآن، مصدرٌ سابق، القسم ١، الصفحة ٣٥٤.

(٩٥) المصدر نفسه.

(٩٦) سورة آل عمران، الآية ٧.

(٩٧) سورة محمّد، الآية ٢٠.

أضف إلى ذلك أنَّ الجابريّ أكّد أنَّ الظاهرةَ، وإن كانت تجربةً روحيَّة، «نبوَّة ورسالة، فهي في انتمائها اللغويّ والاجتماعيّ والثقافيّ ظاهرةٌ عربيَّة، وبالتالي يجب أن لا ننتظرَ منها أن تخرُجَ تمامًا عن فضاءِ اللغة العربيَّة، لا على مستوى الإرسال ولا على مستوى التلقّي»[98]. وبهذا فإنَّ «اعتبارَ معهودِ العرب بكلِّ جوانبه أمرٌ ضروريّ لنا لجعلِ القرآن 'مُعاصرًا' لنفسه، تمامًا مثلما أنَّ تعامُلَنا مع هذا المعهود بكلِّ ما نستطيعُ من الحيادِ والموضوعيَّة، هو الطريقُ السليم – في نظرنا – لجعلِ القرآن مُعاصرًا لنا (...) على صعيد الفهم والمعقوليَّة»[99]. إلّا أنَّه، هو نفسُهُ، يستعينُ في بعض الأحيان باللغة العربيَّة واللغات الساميَّة[100]، ويجري مُقارنةً غيرَ مُبرَّرةٍ مع هذه اللغات، بحيث يُرجِعُ الأصلَ اللغويَّ العربيّ لها، ونحن لن نناقش صحَّة الرجوع إلى اللغات الساميَّة لفهم القرآن فهذا أمر لا يصحّ في علم اللغات الحديث منذ محاضرات سوسير، وهو يتناقضُ مع مبدإ وظيفيَّة اللغة، التي تفرضُ قاعدةَ الاعتماد على «معهودِ العرب» الذي يُمثِّلُهُ «الشعرُ وأساطيرُ القُصَّاص، والموروثُ الأدبيّ عامَّة»[101]، أليس هذا الاستطرادُ والاستعانةُ بالدلالات اللغويَّة الساميَّة (والعبريَّة بشكلٍ خاصّ)، يتناقَضُ مع قاعدة الاعتماد على «معهودِ العرب» ليس إلّا؟! غير أنَّنا إذ نلحَظُ نُدرةَ اعتماد الجابريّ على اللغات الساميَّة لفهمِ ألفاظِ القرآن، فإنَّنا نُقلِّل من أهمّيَّة هذا التناقض وأثرِه على «فهم القرآن» عندَه.

## الخاتمة

أيًا ما كانت مُسوِّغات الجابريّ لتأليفه «فهم القرآن»، فإنَّه في النهاية مثَّلَ مُحاولةً محمودةً لقراءة القرآن من منظورِ تطوُّرٍ تاريخيّ لنصوصه، إلّا أنَّنا نؤكّدُ أنَّ هذا لا يعني أنَّ الجابريّ، من الناحية المنهجيَّة، قد ابتكر شيئًا جديدًا، فالرجلُ اتَّبعَ خطوات نولدكه (رغم نقده الشديد لها) مع بعض التعديل، ونحن ندعو إلى مقارنةٍ واسعةٍ مع مؤلِّفِ «تاريخ القرآن»، إذ رُبَّما تقودُ إلى مُراجعةِ مشروعِ الجابريّ بوصفِهِ نُسخةً مُطوَّرةً عن مشروعِ نولدكه.

كما أنَّ مبدأ قراءة القرآن مُساوِقًا للسيرة عبرَ قراءته وفقَ ترتيبِ النزول فكرةٌ تمّ تطبيقُها في التفسير الشهير لدروزة، فهو في النهاية يستعيدُ منهجًا مسبوقًا، ومن الصعب، وُفقَ هذا،

(98) الجابريّ، مدخلٌ إلى القرآن، مصدرٌ سابق، الصفحة ٢٧.

(99) المصدر نفسه.

(100) انظر، الجابريّ، فهمُ القرآن، مصدرٌ سابق، القسم ١، الصفحة ٣٧٩.

(101) المصدر نفسه، القسم ٣، الصفحة ٣٨٠.

فهمُ هذا الإعجاب بنفسه بعد إنجاز الجزء الثاني حين يقول، «يمكن القول، دونَ فخرٍ زائد ولا تواضع زائف، **إنّه لأوّلِ مرّة أصبحَ مُمكنًا عرضُ القرآن ومُحاولةُ فهمه بكلام مُتّصلٍ مسترسلٍ يشدُّ بعضُه بعضًا، كلام يُلخّصُ مَسارَ التنزيل ومسيرةَ الدعوة** في تسلسُلٍ يُرضي النزوعَ المنطقيّ في العقلِ البشريّ[١٠٢]!

ومع ذلك، ورغم كلّ الملاحظات التي أشرنا إليها في هذا البحث عن «فهم القرآن»، فإنّ الكتاب في النهاية يُمثّلُ إضافةً لفهم السيرة النبويَّة قبل أن يكون إضافةً لفهم القرآن، ذلك أنّ فائدةَ مُراجعة خطاب عالميّ لرسالةَ خاتمة لا يمكن أن يُحشَرَ في زوايا تاريخ النزول، إنّما يمكن أن يكون مساعدًا لفهم التاريخ، وهذه هي الإضافة الحقيقيَّة التي تُقدِّمُها منهجيَّة «التفسير وفق ترتيب النزول»، وإذا كان لا بُدَّ من تحديد إضافة الجابريّ في حلقات سلسلة هذا النوع من التفاسير فهي أنّه اجتهدَ في تعديل الترتيب محاولًا جُهدَهُ أن يربطهُ بوقائع السيرة على نحوٍ مُتواصل، الأمرُ الذي لم يكن مُلاحَظًا على هذا النحو من قبل (وخصوصًا في تفسير عزّة دروزة)، بحيث صار «فهم القرآن» لدى الجابريّ أقرب إلى «فهم السيرة» من خلال القرآن وليس العكس.

(١٠٢) فهمُ القرآن، مصدرٌ سابق، القسم ٢، الصفحة ٣٩١.

# القُدسيُّ والظاهرةُ الدينيّةُ عند رودولف أوتو

جورج خوّام البُولُسيّ

إذا كانت غايةُ فلسفة الدين تفسيرُ الدين بما هو ظاهرة، بُعدُها الأساسيُّ إنسانيّ - جوانبه نفسيّةٌ واجتماعيّةٌ وتاريخيّة -، من خلال مراعاة الموضوعيّة والاستدلال المنطقيّ، فإنّ رودولف أوتو خرج عن إطار فلسفة الدين عندما لم يقصُر بحثَهُ على الظاهرة الدينيّة وتخطّاه ليُعالجَ ظاهرة التبليغ، وخرج عن إطار نفس الفلسفة عندما، في إصراره على مُراعاة حدّ التسامي الذي يلبث فيه المُطلق، اعتبرَ أنّ في الدين عنصرًا يتأبّى القبضَ العقلانيَّ هو القُدسيّ. القُدسيّ، إذًا، عنصرٌ مُكوِّنٌ للدين إلّا أنّه عنصرٌ غير عقلانيّ، لا يملك الفيلسوف أن يُفسِّرَه، بل أن يقفَ أمامَهُ برهبة.

## توطئة

بعد أن تناولَ الفلاسفةُ الكونَ بأرجائه الرحبةِ موضوعَ تفكير، والطبيعةَ بمناحيها المختلفة، والإنسانَ بمركّباته، محطَّ تنظيرٍ وتحليل، دَفَعَهُم فضولُهم إلى إعمالِ فكرِهم في غير المحسوس، وإلى ولوج عالمِ المفاهيم والقِيَم والكينونة بحثًا عن عِلّاتها وعلائقها، علّهم يضعون تفسيرًا لمجريات الأحداث التي تكتنفُ هذا «الغريب»، أعني به الإنسان. ثمّ أوغلوا شأوًا أبعدَ ممّا صاروا إليه في بحوثهم، عندما وقفوا بإزاء العلّة التي تُفسّر العللَ جميعًا، من غير أن تُفسِّرَها علّة؛ فأكبّوا على استيضاح سطوة الله، المتعالي والمتسلّط، كيف تنسلُّ إلى حيّز الكائن في برهة «فطريّة»، وكيف تلبثُ فيه مُدويّةً، وحافزةً أبدًا إيّاه على فعلِ كذا أو كذا. فنشأت مذاهبُ ومدارسُ تتباين فيما بينها، على حَسَبِ تبايُنِ رُؤاها وحُججها. وانقسمَ المفكّرونَ فرقًا تتنازعُ الصواب، على وفق الحدس الذي يستند كلٌّ منها إليه، أو على مقتضى النزعةِ التي يبلونَ في إعلانها، فيما هم يبسُطون مقولاتهم.

أُطلِقَ لفظُ «فلسفة الدين» على المنظومات الفكريّة التي جهِدَت في تفسيرِ الظاهرة

الدينيّة بصورةٍ عامّة؛ وأُريدَ به مبحثًا نظريًّا يُفصِّلُ في استبيان الأحاسيس، التي تُهيّئ الكائنَ لتقبُّلِ الوازعِ الدينيّ. إنّنا نبغي، في هذه السطور، إلقاءَ الضوء بعجالةٍ على الحدود التي يجري ضمنها البحث، وإبرازَ المجال الفكريّ الذي يدور فيه.

## ١. حدودُ البحث

يُبيحُ ناظمُ القصيدة لنفسه أن يُبالغَ في الوصف إذا أخَذَ منه العُجُبُ أشدّه أمام لوحة فاتنة، وأن يُخالفَ بعضَ الشيء في القواعد، إذا اضطرّهُ النظمُ إلى ذلك، ولا حَرَجَ عليه أن يَقرُضَ الشعرَ مدحًا، أو وصفًا، وأن يميلَ به إلى الحكمة والنُصح، أم إلى النقد، أم إلى الوجْد. إنّه يُعَدُّ، عند العامّة والخاصّة من أهل الأدب، شاعرًا، رغم تجاوزاته كلّها. ولكنّ الأمر ليس كذلك، بالنسبة إلى الفيلسوف، الذي يَفرِض عليه قولُه أن يبتغي الدقّة والوضوحَ، والعمق والشرح، والتسلسل والتحليل. لا يمكنه كساء مقالته صورًا، أو تجاوزَ حدودِ القواعد في تعبيره عن بنات أفكاره. إضافة إلى هذا، ليس في مقدور الفيلسوف أن يدّعي تنظيم حياة الفرد الخاصّة، إذا ما تكلّم على الإرادة، أو إذا تناول بالتحليل والشرح نموّ العادات، وولوجَها بنيانَ الكائن البشريّ، منذ نعومة أظفاره. فالفيلسوفُ امرؤٌ ذو بصيرةٍ نافذة، وحكيمٌ ذو طاقة على فكّ الرُبَط العديدة، التي تجمعُ المفاهيمَ بعضَها إلى بعض، ونبيهٌ يسمحُ له عقلُهُ أن يرى من الواقع ظاهرَهُ، وباطنَه، ومآلَه، ومنبعَه، عبر سلسلة من التحاليل والاستنتاجات. وليس في مقدوره حتّى الاعتقاد بتجاوز حدود المعرفة إلى ميادين الأسرة، مثلًا، أو الآخرة، أو التشريع، فيزعم أنّه يرى خير السبل إلى تأسيسها، والتعليم في ما من أمرها.

## ٢. تحديدُ المبحثِ العلميّ

هذا ما يمكن الأخذ به، بالواقع، عند النظر إلى «فلسفة الدين». فالفلسفةُ التي تختصُّ الدينَ بها مبحثًا يقول فيها الحكماء كلمتَهُم بناءً على ما يلتمسونه في نشوء الدين، فتُدعى فلسفتُهم «تاريخَ الأديان»، أو بناءً على ما بَنَتهُ في النفس البشريّة، فتُدعى «علم النفس الدينيّ»، إلى ما سوى ذلك من قبيل «علم الإنسان الدينيّ»، أو «علم الاجتماع الدينيّ». إنّها، كفلسفة، تهتمُّ بتتبّع الظاهرة الدينيّة على امتداد التاريخ، أو في ثنايا الغرائز وطبقات الشخصيّة، وتسعى وراء إبراز وجوهها، وسيماء حضورها الفارقة، وأثرِ العوامل الخارجيّة والداخليّة في تكوينها؛ بل لا يقف النظام، الذي تتألّفُ منه الظاهرة الدينيّة برمّتها، حائلًا دون تقدّم النظريّات والتحاليل في طريق تفسير البناء الدينيّ. إنّ العقائد، مثلًا، والشرائع، والشعائر،

والابتهالات، عُمُدٌ صلدة، تؤلّف معًا بتداخلٍ متناسقٍ ومحكم البنيان، صرحَ ذاك النظام. ومن حيث كونُها عُمُدًا، تمسي موضوعَ بحثٍ بالنسبة إلى الفيلسوف، فيطرُقُ حَرَمَها كمُنقّبٍ فيها، لا عن التراث الروحيّ التي تختزنه دفينًا في طيّاتها، وإنّما عن العناصر المعنويّة، والنفسيّة، والتاريخيّة، واللغويّة، والتعبيريّة، التي تمكّنه من تفسير الدين. إنّه ينظر إلى الإيمان نظرَتَهُ إلى موقفٍ يقوم امرؤٌ باتّخاذه في سُبُل الحياة، بإزاء ما يطرأ عليه فيها، ثمّ يسعى إلى تحليل ذلك الموقف: منشئه، ونموّه، وعناصره المكوّنة إيّاه، وتفاعله، وآثاره المباشرة والجانبيّة، إلخ. ويرى إلى العقائد رؤيَتَهُ إلى دستور، يُنظّمُ جوانب جماعةٍ من الناس، فيدرس أيضًا الآفاق الثقافيّة، التي تتطلّع إليها تلك الجماعة، من خلال ما تتمسّك به دستورًا لها. وموجز الكلام أنّ الفيلسوف، الذي يجعل من الدين موضوع دراسة، يهتمّ لبعده الإنسانيّ، ولعلاقته بوجود الفرد في معترك الحياة، وللطاقة النفسيّة (لا الروحيّة) التي يزخر بها، ويبثّها بدون هوادةٍ في قوى الكائن البشريّ ومداركه وقراراته.

## ٣. حدودُ مبحثِ «فلسفة الدين»

يستطيع المفكّر في ظاهرة الدين أن يقارب عناصرَها كناقد محلّل، أو كعالم في أمور النشأة البشريّة، وتطوّرها، وصُنعها كيانَها الحضاريّ، معتمدًا على علوم أُخرى، كعلوم النفس والاجتماع والآثار والإنسان القديم. في هذا الإطار من مبحث «فلسفة الدين»، يمكنه أن يقدّم بحوثه، وأن يَفيدَ من مقارنة الأديان عمومًا، ومن مقارنة أديان موطنيّة خصوصًا. وكلّما لزم موضعَهُ العلميَّ هذا كسب من دروسه منزلةً رفيعة، لأنّ تجاوزَهُ المجالَ المخصّص له يفقده إيّاها.

ولكنّ السؤال الذي لا غنى عن طرحه، في ما من أمرِ الحدود التي يجب على المفكّر في ظاهرة الدين الوقوف عندها، ومن ثمّ عدم تجاوزها، يحتّمُ علينا بلا مراء أن نتلمّس تلك العناصرَ الدينيّة، التي تفلت من اعتباره إيّاها، من حيث كونُهُ ناقدًا محلّلًا، أجزاء من الظاهرة! فقد عدّ رودولف أوتو (١٨٦٩–١٩٣٧) Rudolf Otto 'القُدسيَّ' عنصرًا مكوّنًا للدين، وتناولَهُ بالتحليل من زاوية الاعتبار هذه. ولكنّه رأى فيه – وقد أصابَ في ما رآه – أنّه يتضمّنُ عنصرًا غيرَ عقلانيّ، يسمو على العنصرِ العقلانيّ، فاكتفى بالتمعّن في تحليل الأخير، في استكشاف 'طبيعة' الأوّل. إنّ ما ليس عقلانيًّا، إذًا، أي ما يبقى قائمًا في حدّ ذاته صامدًا أمام محاولات العقل كلّها في تفسيره، من غير أن يناقضَ مع ذلك موجبات العقل، يمسي حدًّا يقف عنده فيلسوفُ «الظاهرة الدينيّة». وهذا اللاعقلانيّ، وأعني به ما يتخطّى ما هو

عقـلانيّ، ذو الطبيعـة القُدسيّة، سابقٌ في وجوده وحركته وفعله، حتّـى إنّ العقلانيَّ منه دالٌّ عليه طرًّا، من دون قدرةٍ يحوزُها لكي يرقى إليه بالتحليل والعقل. أمّا من تجاسر من الفلاسفة علـى القفز بالعقل والتحليل صوب ذاك الجانب غير العقلانيّ فأخفق، لا في محاولته التفسير والعقـل، وإنّمـا في إضفاء طابع الحكمة والرفعة والبصيرة المستنـيرة على مقولاته، التي أتت هذَرًا. والحقُّ يقال، أتت أبحاث أولئك كلّهم نفيًا للشيء، لا قولًا فيه، وإنكارًا لوجوده.

علـى صعيدٍ آخر، تقوم منهجيّةُ «فلسفـة الدين» على استخراج عناصر الظاهرة الدينيّة، النفسيّـة والاجتماعيّة والتاريخيّـة، من الممارسات التّقَويّة علـى أنواعها؛ ومن التحديدات العقائديّـة التي يجدها الفيلسوف الناقد أمامه، ثمّ على إلقاء الضوء عليها حتّى ينجليَ سببُ انضواء امـرئٍ تحت لواء التعلّق بالكائن الأسمى. إنّ هـذه المنهجيّة «الفلسفيّة» جائزة طالما سلـك فيهـا صاحبُها متقيّـدًا بحدودها، أمّا إذا تخطّـى هذه الأخـيرة، كأن يشرَعَ مثلًا في استخراج معاني النصّ الدينيّ، بناءً على صور مفاهيمه الفلسفيّة، أو أن يبدي حُكمَهُ فيه على وفْقِ مواءمته أو مجافاته لأحكام ورؤى، ثبّتها لـه تحليلُهُ أفكارًا «دينيّةً» أخرى، فإنّه يرتكب هفـوةً منهجيّةً، لا تجيزُ لهُ من بعْـدُ أن يُقدّمَ عمله، أو بحثه، كأنّما هو عملٌ، أو بحثٌ، جدير بالاعتبـار. إنّ بعض الدراسة التي انهال بهـا أوتو على نصوص الكتاب المقدّس تُذهب هذا المنحى الأخير؛ ومهما بدت النتائج التي بلغ إليها، من جرّاء ذلك، باهرةً، تبقى المنهجيّةُ التي يعتمدها مُخلّةً في أحد جوانبها، إذ لا تأخذ بمنهجيّة القراءة التفسيريّة العلميّة.

## ٤. الأسلوب والنتائج

انطلاقًـا ممّا سبق قولـه، يمكننا أن نخلُصَ إلى استنتاج حدّين لهما شأنٌ ودورٌ في بقاء «فلسفة الديـن» قائمةً كعلم جائز: الأوّل حدُّ التسامي الذي يلبَثُ فيه القُدسيّ، والثّاني حدُّ المنهجيّةِ القويمـة، التي ينبغيْ التحلّي بها عند مقاربته. لا يمكـن للفيلسوف أن يفضي إلى استخلاص نتائـج لا تتّفق والحدَّ الأول؛ كما لا يمكنه، كذلـك، أن يستخدم أسلوبًا ينافي الحدَّ الثاني من أصـول التحليل المنطقيّ، وارتباط العلّـة بالنتيجة، والكشفِ عن المعاني والمغازي، والبرهان بالحجّة الدامغة، والموضوعيّة الواثقة، والاستدلال والاستقراء، والتفنيد، والقياس، والتجربة. ومـن شأن فيلسوف الأديان أن يطرُقَ بابَها مستعينًا بهـذه الأصول، بتؤدةٍ وجراة، ومطبّقًا إيّاهـا على الظواهر الدينيّة المختلفة، وغرضه منها لا التفسير الذي ينبش النصوص المقدّسة، وإنّمـا فهم المقوّمات النفسيّـة، والاجتماعيّة، والتاريخيّة المشار إليهـا آنفًا، وغيرها كذلك، التـي لعبت دورًا حاسمًا في بناء صرح الظاهرة الدينيّة، وفي استمرارها كظاهرةٍ على امتداد

أجيالٍ وأحقاب. إنّ النتائج، التي تفضي إليها الأبحاثُ السالكةُ في طريق التحليل، تُصنَّف، في فلسفة الدين، إمّا «ماديّةً، أي وجوديّةً-إنسانيّة، وإمّا «دينيّة»»، أي كيانيّةً-ميتافيزيقيّة. الأولى لا ترى في الدين قُدسيّة يمكنها أن توجَدَ بذاتها، وإنّما ترى في الأفاهيم الدينيّة كلّها تعبيرًا وصدىً لأغوار النفس البشريّة، ولثقافات الشعوب. أمّا الثانية فتَعتبِرُ الظاهرةَ الدينيّةَ نفسَها صدىً وتعبيرًا لأفهوم مستقلٍّ بذاته وكيانه، على وفق ما ذهب إليه أوتو في تحليله فكرةَ القدسيّ، أفهومٌ لا يمكنه أن يُبْلَغ إليه إلّا بجهد النفس، والاختبار غير المحسوس.

من جهة مقابلة، يتوخّى فيلسوف الأديان عدم الخلط في مقارباته بين أساليب بحثيّة مختلفة، مجتنبًا الادّعاء الفارغ بالقول الفصل، والانحيازَ المقيت إلى موقفه الشخصيّ. ليس فيلسوفُ الأديان مؤرّخًا دينيًّا، ولا مفسّرًا، ولا معلّمًا فقيهًا، ولا مفتيًا، ولا داعية، ولا مربّيًا، ولا متصوّفًا. ولئن كان على شيء من هذا القبيل، فإنّما هو كذلك بأسلوبه، والطريقةِ التي يبسُطُ فيها القولَ عند حديثه عن الأديان؛ إلّا أنّه، بالتأكيد، ليس هو وقتَئذٍ بفيلسوف. فالأسلوبُ إذًا، الذي يعتمدُه فيلسوفُ الأديان، لا يستوي أسلوبًا فلسفيًّا، إذا برح نمطًا ومنهجًا معيّنين، إلى نمط ومنهج آخرين. إنّه، حينئذٍ، سوف يفقد مصداقيّته العلميّة، إذ يفضي إلى نتائج لا يقتضيها البحثُ بالضرورة.

## ٥. نقدُ الفلسفةِ الدينيّة

يتّسع مضمار الفلسفة الدينيّة، وتتفاوت المقاربات التي تجري داخله، قدرًا كبيرًا، على حسب الاتّجاه، أو الاهتمام الفلسفيّ عند المفكّر. فقد يميل هذا إلى دراسة الظاهرة الدينيّة كممارسات، أو كمواقفَ خارجيّة لدى أتباع ديانة من الأديان، وكتعابيرَ حياتيّة محسوسة في العالم، ومُدْرَكة بقناعة أم بغير قناعة، وبفهم أم بغير فهم، عندهم. وقد يكُبُّ على دراسة تلك الظاهرة عينها، من حيث إنّها مُركَّبٌ وجوديّ، يتّخذ موقعَهُ في الجِبلّة البشريّة، على غرار سائر المُركَّبات، كالعاطفة وغريزة حبّ البقاء، إلخ. وثمّة اتّجاهٌ ثالث، فرابع، يمكن المفكّر أن يسير به، فيما يُتمُّ دراسَته الظاهرة الدينيّة.

لا ريبةَ في أنّ هذه الاهتمامات الفلسفيّة المختلفة والمتنوّعة ذات وجه علميّ؛ ولكنّ الريبة تنساب إلى فكرنا في صحّة، أو في دقّة، القولِ بأنّ هذه الفلسفة «دينيّة». إنّنا نعتقد أنّ مصطلح «فلسفة الدين» لا يُعبِّر عن استيفاء النشاط الفكريّ، الذي يتّخذُ الدينَ موضوعًا له، حقَّهُ من المبحث الجادّ، والتامّ، والشامل، لأنّ الدينَ جملةُ عناصر، منها ما يخضع

«للفلسفة»)، ومنها ما تعجز «الفلسفةُ» نفسُها عن اللحاق به، حتّى تصِفَهُ.

## ٦. فلسفةُ الدين، أم الحِسُّ الدينيّ؟

الدينُ ارتباطُ المرءِ بمستويات متعدِّدة من الحقائق، نجدُها على صعيد التاريخ، (الحدث والذاكرة)، والفكر (التعليم والتحديد العقائديّ)، والإرث (الشفويّ، والمدوَّن، والعمرانيّ)، والحضارة (التطوّر والبنيان)، والإنسان (الحسّ والمثل)، والمؤسّسة (الخلافة والمركز)، والوجود (المصدر والمصير). وفي هذا الارتباط، كذلك، مستوياتٌ متعدّدةٌ من الكثافة تتراوح بين القانع الملتزم، والعازف المنصرف، وما بين الاثنين من مواقف تتفاوت بدرجات متباينة. زد أنّ تشابكَ عناصرِ الارتباط الأولى (الموضوعيّة)، والثانية (الذاتيّة) قائمٌ أيضًا، في وتيرة متّصلة، وأنّ عناصر ارتباط أخرى لا تمتُّ بصلة إلى هاتين الفئتين تنسلُّ إلى المجموعة برُمّتها، المدعوّة «دينًا»، وتُمليها ظروف بيئيّة وذهنيّات وعادات معقّدة. إنّ الاختيارات الفرديّة، «الدينيّة» بلا شكّ، والحركات «غير الدينيّة» المجاورة لها، والمعاصرة، والتقلّبات السياسيّة والاقتصاديّة خصوصًا، والاكتشافات والاختراعات على صعيد العالَمين الصغير والكبير، ليست بدون ريبة خالية من أدنى أثر، سرعان ما يصبُّ في المجموعة الكبرى. أمام هذا الحشد الضخم من العناصرِ الدينيّة، التي تؤلّفُ معًا «الظاهرة الدينيّة»، لا بدّ من سؤال: هل من المتّفق، أوّلًا، عند المفكرين العقلانيّين، أنّ هذه العناصر كلّها مركّبات «الدين»، بحيث إنّهم لا يغفلون كمفكّرين عن فعل أدناها أثرًا في صُلبِ غالبيّتها الأخرى؟ أم أنّ اختزال «الظاهرة الدينيّة» بحسٍّ دينيٍّ جائزٌ عندهم، بحيث إنّهم إذا حلّلوا هذا كشفوا نقاب تلك؟

لقد أصاب أوتو في كتابه «**القُدسيّ** *Das Heilige*»[1] في ناحيتين: الأولى في العنوان الفرعيِّ، الذي جعلَه وراء العنوان الرئيس، إذ حدّد فيه مسار البحث بجملته؛ والثانيةُ في الفصول التي أكبّ فيها على دراسة الموضوع، كما جاء تحديدُه في العنوانين الرئيس والفرعيّ. أمّا الأبحاثُ التي أجراها في مِضمارِ التقصّي عن فكرة القدسيّ، راكنًا تارةً إلى نصوص الكتاب بعهدَيه القديم والجديد، ومُعرِّجًا تارةً على كتابات عدد من الروّاد والدعاة الروحيّين، ثمّ منكفئًا طورًا إلى نصوصٍ شعريّةٍ متنوّعة، فلا تتّصف بالسمة الفلسفيّة، التي

(١) العنوان الكامل للكتاب في الألمانيّة هو *Das Heilige - Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*، وقد قام معهد المعارف الحكميّة بترجمة الكتاب ونشره. انظر، رودولف أوتو، **فكرة القُدسيّ - التقصّي عن العامل غير العقلانيّ في فكرة الإلهيّ وعن علاقته بالعامل العقلانيّ** (بيروت: دار المعارف الحكميّة، ٢٠١٠).

تتحلّى بها أجزاءٌ أخرى من الكتاب؛ ذلك أنّ النصوص نفسَها، التي استنبط منها خلاصات تؤيّـدُ مُدَّعاه، أغنى من أن تنقاد لتحليلٍ فلسفـيٍّ بحت، له أصوله ومنهجه. زد على هذا أنّ تحليـل أوتو تلك النصوص عينها هَجَرَ المضمارَ الفلسفيَّ في كثـير من الأحيان، بل تخطّى أيضًـا الظاهرةَ الدينيّة إلى ظاهرةٍ أخـرى، تندرجُ بالأحرى تحت عنوان «ظاهرةِ التبليغ»، بما يشتمـل عليه التعبير من تقاليـد شفويّةٍ، أو قراءاتٍ، وتقليد كتابـيّ. وكان أحرى به أن يلزم جانبًا، وينصرف عمّا ليس من شأنه.

إنّ ارتيـادَ نصوص «قدسيّـة»، والغايةُ تقصٌّ عـن «القدسيّ»، مغالطةٌ علميّـة. أمّا سبر «الفكـرة» في إطـار الظاهرة الدينيّـة، والغاية هي هي عينهـا، فمقاربة جديـرة بالاعتبار. فالنصوص «القدسيّة» أكثر من مجرّد فكرة، حتّى يتناولها الفكرُ بالتحليل، ومتشعّبة الميادين، حتّى يقبلَ دارسٌ بـأن تنفرد بها محاولة فلسفيّة، وأن تدّعي سبرَها. النصوص القدسيّة نتيجة مسـيرة روحيّـة، ووحي، وإيمان، وتاريـخ، وتقليد، لا تعبير عن رؤيـة، وتفكير، ومناقشة، وانطبـاع، يمكـن أن يُفصِّل ناقـدٌ في معطياتها، على أساس تصوُّر فلسفـيّ، مهما استوى وصاب. وتتطلّب علومًا هيهات أن يزعم فيلسوف بأنّ الفلسفة وحدَها تعوّض عنها، حتّى تفسّـر ما ورد فيها. قد يجد الباحث في تلـك النصوص صدىً لما يحاول البرهان عليه، غير أنّ هـذا لا يعني أنّ نظريّتَهُ صالحةٌ أيضًـا، عندما يريد منها تفسير النصوص، أو قل بالأحرى أنّ تفسـيره النصوص على وفق المعطيات الفلسفيّة التي بلغ إليها سويّ صائب. كم من عالمٍ فقيـه، وخبـيرٍ متمرّسٍ في شؤون التفسـير، زاغ وضلّ. ثمّ إنّ تاريخَ التفسـير حافلٌ بأسماءَ مشاهير تسلّحوا بالفلسفة في تفاسيرهم، فتقاعسوا عن مرادهم خائبين.

## ٧. الواقع الدينـيّ

إذا كانـت هذه هي حال النصّ الدينيّ، في مواجهة الفلسفة الدينيّة، أبيًّا على المساس بتفسيره تفسـيرًا فلسفيًّـا، فما مـن شأن الواقـع الدينـيّ، إذًا، عندما يصبـح بدوره مرومًـا بدراسة ومستهدفًـا برمّتـه؟ إنّ الواقع الدينيّ، هنا، أشمل وأكبر من الظاهرة الدينيّة، إذ يراد به أيضًا، علاوةً على ما تقدّم من ميادين له أعلاه، البِدع، والحركات المختلفة الدينيّة الطابع، والزيّ، والظواهـر الدينيّـة الغريبة، والمناسبات الدينيّة على امتداد السنـة. إنّ ما تبديه هذه الجوانب الدينيّـة المتعدّدة مـن الحسّ الدينيّ التقويّ، ومـن أفكارٍ حول «القدسـيّ»، يجعلُها كذلك ميدانًا فسيحًا لجولات الفلسفة الدينيّة فيها، وهو ما يفعله أوتو في دراسته، مؤثرًا النصوص. ليس في هذا الأمر كبيرَ دهشة، إذ التقصّي عن الفكرة يذهبُ تلقائيًّا بالباحث إلى النصوص

القدسيّة أوّلاً، وإلى نصوص دينيّة أُخرى، بعد ذلك. ولكنّ الدهشة الحقّة التي تنتاب القارئ لا تلبث أن تندلع كنارٍ آكلة، عندما يحتاط علمًا بأنّ غير العقلانيّ، حسب تعبير أوتو، وذا الغيريّة التامّة، القابع وراء الحسّ الدينيّ في ثنايا سُجُف مُبهمة، يتزيّى في البِدع والحركات الدينيّة المُشار إليها للتوّ بزيّ المناقض للعقل، وذي الغرابة المُستهجنة، بحيث إنّ السؤال يتسارع إلى الذهن حول غواية فكرة «القدسيّ» في مثل هذه الظاهرات الدينيّة.

## خاتمة

ليس كلُّ ما في الظاهرة الدينيّة من واقع بدينٍ قشيبٍ محضٍ، إذ تدخُلُ إليها عناصرُ مُتنوّعة وعديدة، تختلطُ مع ما هو «قُدسيّ»، وتُؤلّفُ معه وحدةً مُتماسكة. إنّ الركونَ إلى العقل سبيلٌ سويّةٌ، في مثل هذه الحالة، إلى نزع الغثّ من السمين، في ما يمكن أن نُطلق عليه اسم «دين»؛ والفلسفة وسيلة إلى ذلك، ناجعةٌ وفاعلة، طالما تلزمُ حدودَ البحثِ في المفاهيم، وتحليلِ الأفكار الدينيّة، والنبشِ عن تجذُّر النزعة الدينيّة في صلب الجِبلّة البشريّة. وتبقى ميدانًا يُركَن إليه، كلّما جرت مناقشة المسائل اللاهوتيّة، لشدّة منطقها، ومتانة النتائج التي تبلغ إليها، بفضل طرق الاستقراء والقياس والافتراض التي تعمد إليها.

وإذ إنّ لكلّ علم حدوده، وطرقه، التي تختلف عن حدود علم آخر وطرقه، تعجز الفلسفة عن اقتحام النصوص الدينيّة، وتحليلها وفقَ منهج فلسفيّ، لمَا في النصوص الدينيّة من عناصر متنوّعة، كما أشرنا أعلاه. إنّ مجرّد قيامها بذلك يفقدها طابعها العلميّ، ويُجرّدُ نتائجُها من كلّ شبه مصداقيّة.

subjectivity and logical analysis, then Rudolf Otto stepped away from philosophy of religion when he didn't restrict his study to the "religious phenomenon" but moved into analyzing proselytism, and he stepped away from philosophy itself when, in his insistence to heed the transcendence of the Absolute, he considered that there is in religion, an element un-amenable to rational seizure; it is the holy. The holy, then, is a constitutive element of religion, but rather an irrational element a philosopher cannot explain; cannot but face it in awe.

per the two changes, and due to the combination of the two philosophies on the basis of one background, the philosophy of language and interpretation came to the fore as an advanced attempt to connect meaning to understanding, in what promises to replace traditional philosophy.



International Islamic University – Malaysia

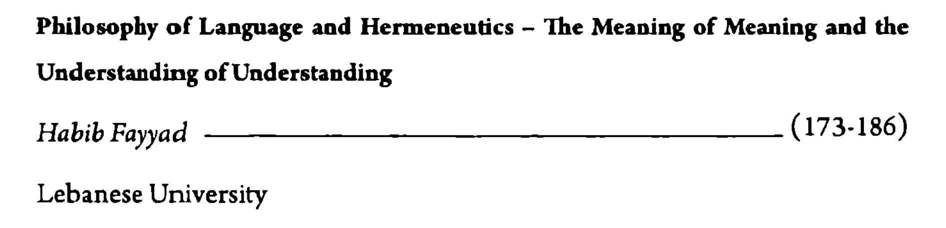
Al-Jaberi finds it necessary, in his critical project, to present a reading of the Qur'an he was unresolved in calling an exegesis. This 'exegesis' relied upon dealing with the Qur'an seen as a "religious phenomenon", and it adopted the classification of tanzil as a means of analysis, despite the fact that current classifications are un-established but upon an "interpretive-speculative process." In the absence of a definition of exegesis, Al-Jaberi seeks legitimacy in Al-Shatebi's method, in a reading that Al-Shatebi himself does not espouse. On the contrary, the method comes more in step with what Blachère put forth (and Nöldeke behind him), despite the criticism Al-Jaberi forwarded against him.



Saint Paul Institute for Philosophy and Theology – Lebanon

If it were the aim of philosophy of religion to explain religion as a phenomenon whose main dimension is human – in his psychological, social and historical aspects – through

Desacralization has reached the center of the Sacred itself - i.e. religion - after knowledge, language and history were subordinated through a naturalism and rationalism which strangulated the spirit and concealed the intellect. The process started in ancient Greece with the loss of spiritual symbolism and the appearance of rationalism and skepticism. If Greece kept a Divine sapiential heritage, then it was discarded upon the struggle between Hellenism and Christianity. Then came a major chasm with the Cartesian emphasis on the perceptive ego, and its separation from revelation and the intellect, the two sources of permanence in the universe. Finally, Hegel could, after Hume's skepticism and Kant's agnosticism, undermine this center completely and reduce being into becoming, Truth into a temporal process, and the majestic metaphysical doctrines into deconstructed, inane earthly "Thought".





Due to special internal developments inherent to the fields of philosophy of language and philosophy of hermeneutics, the meaning became, in the context of philosophical interpretation, a criterion of axiological nature determining the movement of language in all its directions. The understanding of understanding, being the subject of philosophical interpretation, became a continuous state of revision suited to the flux of meaning and opposed to the method, replete with ideology and preconceptions. As

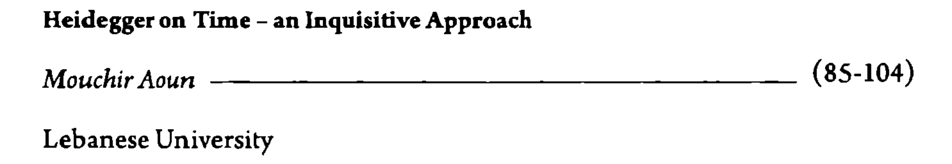
The study of time has been affected by the Cartesian Cogito (which opposed the self to reality), and by the Kantian separation between natural time and time in its cognitive and lived sense. This brought about the alienation of reality in Husserl's primacy of perceptual interpretation, and the alienation of faith and eternity in Heidegger's method based on the primacy of Sein. As with the Islamic deliberation thesis, the flowing and renewable time is real in its external existence, as does psychological time has reality in the mind, in its collective existence. If the soul, progressing in the path of existential perfection, has a headship on external time inasmuch as it is a weak existence, then it is because external time seeks its actual existence which cannot find its cure but by way of eternity.

## PAPERS AND STUDIES



Mulla Sadra's metaphysical system (Transcendental Theosophy) is built upon the fundamentality of existence and the subjectivity of quiddity. In its explanation of this principle, this study points to a 'common error', whereby the mind and external reality, along with their properties, are confused. It then proceeds to explore the evolvement of the said principle, and its substantiation in an exposition of the borders of the issue and the ensuing problems which tend to lie in an extreme or another.

It is in Husserl's view that a series of separate now-moments, are insufficient to constitute any object. There must be a sort of enduring presential existence for the object. The lived now is a process constituting the relation between what is an immediate past (through retention), and an immediate future (through protention). Thus, the structure constituted by protention and retention is experience's most important dimension, and it constitutes, accordingly, the moments of time as past, present and future, in a solid unity of personal experience, so as to seem, for the perceiving ego, that time is in a continuous process. As for the said time, it isn't here the objective time, rather the primordial time field.





Heidegger's thought, at one stage, underwent a major turn (Kehre) wherein he sought to interrogate Being in itself rather in its confinement to the borders of beings (the Dasein in particular). As such, Being, as an energy throwing beings into existence, becomes the active face of time, a fourth dimension (of time), which does not avert the primacy of the future from where the act of temporality ensues, and which suits Being in its acts of announcement and hiddenness.

# ISSUE'S SPECIAL



Ever since man came to life on this earth, he contemplated all its details, he saw the days running successively, taking him from one instant to another, with him unable to have a hold of it, or control it, which drove him into deep thinking about its content. This was a content un-isolated from a more profound world view. Upon analysis, the said content should be positioned within more specific contexts. This paper attempts to expose the concept of time in the context of (various) religious societies.



Mīr Dāmād's perpetual incipience lies in the middle between theological insistence on the temporal incipience of the world, and the philosophical demand that the world be preceded by pure non-existence (eternal incipience). His is a view wherein the world was preceded by relative non-existence; it moved from potency to actuality. The world is perpetually incipient, i.e. it comes to being at the level of perpetuity where the intellects dwell. This is the crucial level for the relationship between the Immanent God, residing alone in eternity, and the changing world; the world is, ceaselessly, in utter inferiority.